العرب الدروز في إسرائيل

مقارَبات وقراءات نظريّة وسياسيّة ناقدة

تحرير: يسري خيزران



2 0 1 8

تحرير: يسري خيزران

العرب الدروز في إسرائيل

مقارَبات وقراءات نظريّة وسياسيّة ناقدة

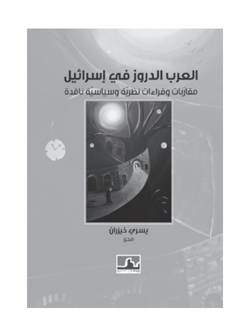
مدى الكرمل
المركز العربي للدراسات الإجتماعيّة التطبيقيّة

العرب الدروز في إسرائيل: مقارَبات وقراءات نظريّة وسياسيّة ناقدة

تحرير: **يسري خيزران**

The Arab Druze in Israel: Critical Political Approaches and Perspective

Edited by: **Yusri Khaizran**



ردمك ISBN 978–965–7308–27–1



مدى الكرمل

المركز العربي للدراسات الإجتماعيّة التطبيقيّة

شارع الزيتون (أللنبي) 51 ص.ب 9132

حيفا 3109101

هاتف: 04-8552035 | ناسوخ: 04-8525973

www.mada-research.org | mada@mada-research.org



لوحة الغلاف: **جذور**

الرسّامة: **إيمان كنعان**، ابنة قرية يركا في الجليل. تنظم معارض محلية ودورات إثراء في مجال الرسم.

تدقيق لغويّ: **حنّا نور حاج**

تصميم: «**مجد**» للتصميم والفنون، حيفا - ظافر شوربجي

مسؤولة النشر: **إيناس خطيب**

المحتوى

مقدّمة

يكتسب هذا الكتاب أهمّيّة خاصّة في ظلّ الظروف العصيبة التي تعصف بمحيطنا العربيّ، وحالة التوتّر التي تهيمن على علاقة الدولة مع المجتمع العربيّ الفلسطينيّ في إسرائيل، وذلك أنّه للمرّة الأولى تبادر مؤسّسة بحثيّة أكاديميّة عربيّة في الداخل إلى طَرْق الموضوع الذي لطالما ظلّ حكرًا على المؤسّسات الأكاديميّة والسياسيّة الإسرائيليّة، وبقي أسيرًا للعقليّة السائدة والرائجة في مؤسّسات إنتاج المعرفة وصياغة السياسات في إسرائيل حتى سنوات طويلة. إنّ القناعات التي سادت في السابق كانت تقوم على أنّ أيّ محاولة لطَرْق الموضوع، أو أيّة مواضيع جزئيّة من المكوِّن العربيّ العامّ، قد تفسَّر على أنّها امتدادٌ لسياسة الدولة التي قامت على تجزئة الكلّ، أو تجسيدٌ للموروث الاستعماريّ الغربيّ الذي لم يدّخر جهدًا لاستغلال التنوُّع الدينيّ والمذهبيّ والاجتماعيّ للمجتمعات العربيّة وتوظيفه من أجل إبراز التباينات وتسييسها وتفكيك المجتمعات بغية السيطرة والهيمنة.

السبب الثاني في أهمّيّة هذا الكتاب يكمن في أنّه يجسّد محاولة حقيقيّة لإحداث تغيير مفاهيميّ جذريّ في المنطلقات وفي الخطاب النقديّ العربيّ، ليترفّع عن التخوين والاعتقاد بالمؤامرة وليقوم على إبراز التنوّع داخل المجتمع العربيّ كامتياز قِيَميّ لا كنقطة ضعف؛ فالحركة الوطنيّة الفلسطينيّة، وكذلك القوميّة العربيّة، والحضارة الإسلاميّة، ومُجْمل الحركات الثوريّة التي ظهرت في المنطقة العربيّة، كلّها تميّزت على الدوام بعنصر التنوُّع، وبِذا شكّلت التحدّي الأيديولوجيّ الأكبر لفكرة اللون الواحد والمطلق.

بالرغم من كلّ ما تقدّم، لا بدّ من الإقرار أنّ إسرائيل نجحت خلال العقود الماضية في فصل الدروز عن محيطهم العربيّ والإسلاميّ، وذلك من خلال اعتماد سياسة منهجيّة تضمّنت فرض الخدمة العسكريّة الإجباريّة، وإنشاء المحاكم المذهبيّة، وابتداع القوميّة

الدرزيّة، وصياغة مناهج تعليميّة وتطبيق برامج التدريس الخاصّة بالدروز، وإنتاج وعي سياسيّ متصهين، وكلّ هذه كان لها أثر واضح في صياغة الهُويّة. علاوة على ذلك، ما لا يقلّ أهمّيّة عمّا تقدّم أنّ إسرائيل نجحت في خلق انطباع عامّ ملخَّصُه أنّ الدروز باتوا شركاء متساوين في المجتمع الإسرائيليّ، وأنّهم دُمِجوا في مؤسّساته السياسية والأمنيّة. بَيْدَ أنّ واقع الأمور، على نحوِ ما تُبيِّن الإسهامات التي يشملها هذا الكتاب، يُظهر صورة مغايرة تمامًا.

فالخدمة في الجيش، والتصويت لصالح الأحزاب الصهيونيّة، لم يحصّنا الدروز من التهميش والاستغلال والتمييز، ولم يمنحاهم طوق النجاة. التهميش والاستغلال والتمييز تمثّلت في مصادرة الأراضي، وانعدام الخرائط الهيكليّة، والبناء غير المرخَّص، وهدم البيوت، والتمثيل الهزيل - الشكليّ في الجهاز الإداريّ للدولة، والتحصيل العلميّ المتدنّي، والأهمّ من ذلك إعادة صياغة الذاكرة الجماعيّة للدروز من منطلقات الفكر الصهيونيّ.

من هنا، حاولت نخبة من الباحثين في مجتمعنا إعادة استقراء واقع الدروز داخل إسرائيل من منظور معرفيّ ونظريّ جديد يقوم على دحض الرؤية المؤسّساتيّة ورفض منظومة المعرفة الرسميّة، ويسعى بصورة موضوعيّة إلى تحليل السياسة الرسميّة للدولة، متجاوزين بذلك خطاب التخوين ضمن محاولة تفكيك الكينونة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمع العربيّ الدرزيّ. ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب. يقدّم الباب الأوّل محاولات لمقاربات نظريّة جديدة حول الحالة الدرزيّة في إسرائيل، ويشتمل على فصلين، الأوّل من بينهما للپروفيسور أمل جمّال الذي يعالج فيه فكرة القطيعة الأخلاقيّة كأداة لتجاوز المأزق الأخلاقيّ الذي يعيشه العرب الدروز في إسرائيل. تُعنى هذه الدراسة بفهم كيفيّة ودوافع تصنيع القطيعة الأخلاقيّة (Moral Disengagement) في وعي الشباب الدروز كإستراتيجيّة لتدارك المأزق الأخلاقيّ (Moral Dissonance)، الذي بدأ يطفو في المجتمع الدرزيّ بعد تعاون بعض قيادات الطائفة الدرزيّة مع المؤسّسة الإسرائيليّة لفرض الخدمة العسكريّة في الجيش الإسرائيليّ. وتتمحور الدراسة في تفنيد المسوِّغات المستخدَمة في الأدبيّات والتي تقرن بين سلوك الدروز والعقيدة الدينيّة الخاصّة بهم، ولا سيّما مبدأ التقيّة. وتدّعي الدراسة أنّه يمكن اشتقاق دوافع

السلوك الدرزيّ من كونهم مجموعة صغيرة جدًّا، من الناحية العدديّة، داخل المجتمع الفلسطينيّ تحاول الحفاظ على بقائها في ظروف تاريخيّة معقّدة.

في الفصل الثاني من هذا الباب، تتناول الباحثة غادة السمّان سلوكيّات الدولة كحالة استعماريّة عملت على توظيف وتسييس كينونة العزلة في الحالة الدرزيّة. تتعمّق هذه الدراسة في فلسفة الاستعمار والسياق الاستعماريّ في فلسطين، والكيفيّة التي جرى بها في هذا السياق التعامل مع الطائفة الدرزيّة في إسرائيل، مستندة إلى تعريف إسرائيل بأنّها دولة استعماريّة استيطانيّة. كذلك تتطرّق الدراسة إلى مفهوم العزلة والكيفيّة التي بها أثّرت على تشكيل البنْية الاجتماعيّة الدرزيّة وتفاعلت وتداخلت السياسات الاستعماريّة مع الانعزاليّة، وهو ما أدّى إلى تعميق الاستعمار على مستوى فكريّ وسلوكيّ للطائفة الدرزيّة على نحوٍ متمايز وأعمق عن الاستعمار لسائر فئات المجتمع الفلسطينيّ. وتدّعي السمّان أنّ النظام الاستعماريّ هو نظام أوجد ثنائيّة «المستعمِر والمستعمَر»، والطائفة الدرزيّة هي جزء من هذا النظام. وهذا العمق الاستعماريّ ناتج عن عمق أكثر في هشاشة البنْية الاجتماعيّة الدرزيّة من بنْية المجتمع الفلسطينيّ بصورة عامّة، لأنّهم تعرّضوا لاستغلال استعماريّ ضمن السياق التاريخيّ، تَجسَّد في سياسات أكثر حدّة وشموليّة.

يُفتتَح الباب الثاني بفصلٍ كَتبه الباحث محمّد خلايلة والدكتور يسري خيزران، يتناول سياسات دولة إسرائيل تجاه مواطنيها العرب الدروز، ولا سيّما سياسات الأرض والتخطيط والمسكن. يطرح الباحثان سياسة الأراضي في سياقها السياسيّ – القانونيّ – التاريخيّ، ويثْبتان أنّ الدولة وأذرعها الأمنيّة استخدمت كلَّ الوسائل من أجل بسط سلطانها وسيطرتها على الأراضي، لكونها محورًا أساسيًّا ومركزيًّا في الصراع العربيّ – الإسرائيليّ. الادّعاء المركزيّ الذي يرافق الفصل هو أنّ نظام الأراضي في إسرائيل يناقض المبادئ الديمقراطيّة الأساسيّة، وهي المساواة والحقّ في التملّك، لأنّه يقوم على أساس مصادرة أكبر عدد من الأراضي التي هي بحيازة غير يهوديّة ونقلها إلى ملْكيّة الدولة ومجموعة الأغلبيّة المسيطرة. كذلك يدّعي الباحثان أنّ المواطنين الدروز في إسرائيل يحصلون على حقوق جماعيّة جزئيّة (الاعتراف بالأعياد؛ إدارة ذاتيّة للشؤون الدينيّة؛ جهاز تربية وتعليم مستقلّ عن التعليم العربيّ) بما يخدم مشاريع الدولة في الإبقاء على حالة

التفكّك العربيّ وإبراز التناقضات التي بين المواطنين العرب، وعلى حقوق فرديّة جزئيّة تشير إلى التعامل التمييزيّ والعنصريّ مع العرب الدروز، وذاك ينعكس في سياسة الأراضي الرسميّة التي تنتهجها الدولة تجاههم.

الفصل الثاني في هذا الباب مقالة كَتَبها الباحث محمّد خلايلة، استمرارًا لسابقه من حيث كشف معالم التمييز الذي تنتهجه الدولة تجاه العرب الدروز في الحيّز المدنيّ. يتناول هذا الفصل وضعيّة السلطات المحلّيّة الدرزيّة وَفقًا لمنظور مقارِن. يصل الباحث إلى استنتاج أنّ حالة السلطات المحلّيّة الدرزيّة سيّئة جدًّا من حيث الأوضاع الماليّة، والمشاريع التطويريّة، ومستوى الخدمات ومستوى رضا المواطنين عن أداء السلطات المحلّيّة أسوةً بسائر السلطات المحلّيّة العربيّة وخلافًا لمعظم السلطات المحلّيّة اليهوديّة. يتناول الفصل مميّزات السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة من حيث البنى الاجتماعيّة، ومراكز القوى السياسيّة، ومكانة هذه السلطات في الدولة اليهوديّة، وسياسات الدولة تجاهها.

يعتمد البحث على منهجيّة مقارنة لمعطيات بين ميزانيّات السلطات المحلّيّة الدرزيّة والسلطات المحلّيّة اليهوديّة التي تشابه مميّزات البلدات الدرزيّة من حيث عدد السكّان، والمستوى الاقتصاديّ – الاجتماعيّ والرقعة الجغرافيّة للسلطة المحلّيّة. تثبت النتائج أنّ هنالك تمييزًا صارخًا في تخصيص ميزانيّات حكوميّة من الدولة للسلطات المحلّيّة، لصالح البلدات اليهوديّة، وأنّ هنالك تمييزًا بنيويًّا يتلخّص في تمكين السلطات اليهوديّة برفع المدخول الذاتيّ للبلدات اليهوديّة، ممّا يزيد من استقلاليّتها ويحدّ من تبعيّتها للدولة ومؤسّساتها.

يَفتتح فصل الدكتور يسري خيزران الباب الثالث من الكتاب، بطَرْق مسألة تَدْرير مناهج التعليم في المدارس الرسميّة لدى الدروز، وذلك من خلال تقديم قراءة نقديّة للنصوص التعليميّة في مواضيع التاريخ واللغة العربيّة والتراث المستحدَث في إسرائيل. يُظهِر الكاتب في مقالته أنّ تَدْريز المناهج جاء تنفيذًا لسياسة رسميّة سعت إلى إعادة بناء الوعي السياسيّ والثقافيّ لدى الطالب الدرزيّ من خلال برامج تعليم أُعِدّت خصّيصًا لهذا الغرض. يدّعي الكاتب أنّه جرَت محاولة خلق وعي درزيّ – إسرائيليّ – انطوائيّ من خلال ثلاثة مساقات رئيسيّة : التراث الدرزيّ؛ التاريخ الدرزيّ؛ النصوص الأدبيّة المدرَّسة في موضوع اللغة العربيّة.

كان انتقاء النصوص في الحالات الثلاث مدروسًا ويسعى سعيًا حثيثًا إلى إعادة فرز الماضي الدرزيّ وتصويره على أنّه حالة أقلّويّة تطوّرت في معزل عن محيطها، بل إنّها كانت قائمة على الخصومة مع المحيط العربيّ و التوجُّس منه. بناءً عليه، مناهج التعليم مرتبطة عضويًا بمشروع التجنيد وسلخ الدروز عن محيطهم.

يأتي فصل الدكتور عبد الرحمن الزعبي في هذا الباب امتدادًا منطقيًّا لسابقه من حيث النهج والمبتغى. يطرح الكاتب قراءة مقارِنة بين مذهب التوحيد الدرزيّ والطريقة الخلوتيّة، مُظهِرًا نقاط التقاطع بين الظاهرتين ومُفنِّدًا نقض الجذور الفكريّة والتاريخيّة الإسلاميّة لمذهب التوحيد. يبحث الفصل عن العلاقة والقواسم المشتركة بين الطريقة الخلوتيّة الجامعة الرحمانيّة وطائفة الموحّدين الدروز في إسرائيل؛ إذ إنّ الطريقة الخلوتيّة عُرفت بهذا الاسم لأنّ الخلوة هي الأساس في نشاطها الدينيّ، ولأنّ جذورها تعود إلى أصول شيعيّة كما هو الحال مع طائفة الموحِّدين التي نشأت من المذهب الإسماعيليّ الشيعيّ الذي حكم مصر في زمن الدولة الفاطميّة.

في اعتقاد الكاتب، القواسم المشترَكة بين الطريقتين تنبع في الأصل من بوتقة واحدة هي الإسلام، وإن اختلفت بعض وجهات النظر بينهما. أسباب ذلك تعود إلى بعض المؤثّرات التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي رسّبت هذه الشوائب. يرى الكاتب أنه من المصلحة العامّة تناسي وتجاهُل هذه الشوائب، وذلك أنّنا في أمَسّ الحاجة إلى الاتّحاد والانصهار في مجتمع متكامل سليم ينبذ الاختلاف والفُرقة بين أفراده.

يُختتَم الباب الثالث بفصل مجدّد كتبته الدكتورة ابتسام بركات، تتناول فيه مكانة المرأة في المجتمع الدرزيّ. يبحث المقال في الإستراتيجيّات التي تنتهجها النساء الدرزيّات لمواجهة دوائر القمع المتقاطعة (دائرة رجال الدين؛ المجتمع القرويّ؛ العائلة والدولة) في مسألة القدرة على توسيع مساحة تنقُّلها في الحيّز الجغرافيّ القرويّ (الحيّز الخاصّ) وفي الحيّز الجغرافيّ خارج حدود القرية (الحيّز العامّ). فهْم هذه الإستراتيجيّات وتعبيراتها، في تجربة النساء الدرزيّات المتعلّمات وغير المتعلّمات أكاديميًّا، جاء من خلال مقابلات أُجريتْ وجهًا لوجه مع ستّين امرأة من قرى الجليل والكرمل (هنّ ثلاثون امرأة متعلّمة أكاديميًّا، وَ ثلاثون امرأة غير متعلّمة أكاديميًّا). وقد استخدم البحث منهج سِيَر الحياة الذاتيّة، لقدرة هذا المنهج

على توليد حكايات سرديّة حول تجارب ذاتيّة، ملتزمة لنظريّة إپستمولوجيا المعرفة (Epistemology). الهدف من هذا المقال –من ناحيةٍ– الكشفُ عن الديناميكيّات التي تشكِّل وتركِّب القوّة الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة القوميّة العنصريّة، وتأثيرها على مواقع النساء الدرزيّات ومكانتهنّ في الحيّز القرويّ، ومن الناحية الأخرى استكشافُ قدرة النساء على التأثير والفعل (Agency) على المستوى الفرديّ على هذه القوّة. الادّعاء المركزيّ لهذا المقال هو أنّ هؤلاء النساء يعتمدن إستراتيجيّات مختلفة؛ ففي موقع معيّن يعتمدن إستراتيجيّات بقاء، وفي موقع آخر يعتمدن إستراتيجيّات تَحَدٍّ. كلّ امرأة تُطوِّر الإستراتيجيّات حسب ظروف حياتها في مرحلة معيّنة من حياتها، وهذه الإستراتيجيّات في مُجْمَلها تؤدّي إلى حدوث تغيُّرات في مبنى المجتمع بمرور الزمن.

تُقدِّم هذه الكوكبة من باحثينا في هذا الكتاب إسهامات مجدّدة تأتي في إطار تقديم قراءة أكاديميّة نقديّة بديلة لتلك التي أرسى مفاهيمَها الاستشراقُ الإسرائيليّ حول الحالة الدرزيّة، إلّا أنّها تُشكّل في الوقت ذاته قاعدة بحثيّة وانطلاقة لنموذج جديد من البحث الأكاديميّ حول الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل تتجاوز الحساسيّات الناتجة عضويًّا عن سياسات الدولة، بل تحاول طَرْق هذه الحساسيّات لتفنيد خطاب الدولة الرسميّ وتفكيكه، ولا سيّما أنّه تمكّن إلى حدّ معيّن من خلق إفراز مؤدلج للبحث الأكاديميّ عن الحالة الدرزيّة وَفقًا لمقاييسه وأهوائه.

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لمدير عام مركز مدى الكرمل، الدكتور مهند مصطفى، لمتابعته المشروع وحرصه على قراءة الفصول ومراجعتها وإضافة ملاحظاته القيّمة، التي أثرت بدورها النص وساهمت في تناسقه. كما أتقدم ببالغ الشكر والتقدير لمركز مدى الكرمل، إدارة وطاقما، الذي تبنى المشروع ولم يوفر جهدا لإخراجه إلى النور. غنيّ عن القول إن إصدار هذا الكتاب عن مركز مدى الكرمل يُشكل نقطة انطلاق خلاقة سوف تساهم في طرح قراءة تجديديّة ونقديّة لواقع المجتمع العربي.

د. يسري خيزران
محرّر الكتاب

الباب الأوّل:

مقاربات نظريّة للحالة الدرزيّة في إسرائيل

عقليّة البقاء والقطيعة الأخلاقيّة في سلوكيّات المجموعات الصغيرة – الدروز في إسرائيل مثالاً

أمل جمّال

توطئة

لقد طفت على سطح وعينا ومعرفتنا في الفترة الأخيرة المحاولات الإسرائيليّة الحثيثة لتجنيد الشباب المسيحيّين للخدمة العسكريّة في الجيش الإسرائيليّ. ومن خلال المعلومات المعروفة لنا، تظهر جليًّا سياسات الحكومات الإسرائيليّة في شأن اجتذاب فئات معيّنة من المجتمع العربيّ - المسيحيّ في ظروف تاريخيّة قاتمة في العالم العربيّ، تقوم من خلالها قوى إسلاميّة متطرّفة بمهاجمة مجموعات سكّانيّة أقلّويّة وعلى رأسها مسيحيّو المشرق في سوريا والعراق. إنّ سياسة اقتناص الفرص التاريخيّة لدقّ الأسافين في جسم المجتمعات العربيّة تظهر جليًّا في محاولات تجنيد الشبّان المسيحيّين. ثمّة محاولة واضحة لزرع خلافات داخل الطوائف المسيحيّة المختلفة من خلال اصطناع بدعة الهُويّة الآراميّة، وذلك لإبعاد بعض المسيحيّين عن انتمائهم العربيّ، ولشَرْعَنة انخراطهم في المؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة ولمساعدتهم في تجنُّب أيّ ثغرة أو مأزق أخلاقيّ (Moral Dissonance) من الممكن أن ينأى بالمتجنديّن عن تأدية مَهَمّاتهم العسكريّة.

هذه السياسة الجارية حاليًا، بالرغم من اختلاف الظروف التاريخيّة، تشكّل مدخلًا ونموذجًا ممتازًا لقراءة متعمّقة للمحاولة الشبيهة، التي جرت في خمسينيّات القرن العشرين، لتجنيد أبناء الطائفة الدرزيّة للخدمة العسكريّة في الجيش الإسرائيليّ والتي وبعكس ما يحصل مع تجنيد الشبان المسيحيين، نجحت في ذلك الحين ولها أبعاد وتداعيات عديدة سيجري التطرّق إلى بعضها وتحليلها من باب التفسير وليس التبرير في هذه الدراسة. التعمّق في الحالة الدرزيّة من شأنه أن يقدّم

بعض الاستنتاجات للمعنيّين بمتابعة الحالة الحاليّة من محاولات تجنيد الشبّان المسيحيّين، وعلى رأس ذلك تصنيعُ الهوية المنفصلة عن محيطها العربي كإحدى آليّات التعامل مع المأزق الأخلاقيّ الذي يولّده هذا التجنيد.

لا أنوي في هذا المقال إعادة كتابة تاريخ الفترة أو صياغة ذاكرتها من جديد. أترك هذا للمؤرّخين أو للأدباء. كذلك سأحاول أن ابتعد عن طرح موقفًا أخلاقيًّا مسبقًا لذلك الواقع من موقعي الحاليّ، أو الحكم على قيادات الطائفة آنذاك فقط من منظور اليوم، لِما في ذلك من مسّ بمحاولات فهم ملابسات الواقع المركّب الذي واجهتْه كلّ قيادات الشعب الفلسطينيّ خلال النكبة 1947 – 1949، بمن في ذلك القيادات المحلّيّة التي لم يكن لها دور رياديّ في صياغة مواجهة الشعب الفلسطينيّ للحركة الصهيونيّة وقوّاتها العسكريّة. بالرغم من ذلك، عملية التحليل المركبة لفترة تاريخية عصيبة تم فيها اتخاذ قرارات مصيريّة لا تزال تداعياتها ترافقنا حتى اليوم لا يمكن أن تتغاضى عن البعد الأخلاقي وتحكم على من كان شريك في اتخاذ تلك القرارات بناءً على مدى مصداقية التسويغات التي طرحها لشرعنّة قراراته.

التساؤل الأوّل الذي تتعامل معه الدراسة يتعلّق بما يعلّل سلوك الدروز بعد العام 1948، خاصة في ما يتعلّق بالخدمة العسكريّة. هذا التساؤل ليس بتاريخيّ فقط، وإنّما آنيّ؛ إذ إنّ القرارات التي اتُّخذت في تلك الفترة ما زال لها إسقاطات وتداعيات جمّة في أيّامنا هذه، وعلى رأسها انخراط ما يقارب 40% من أبناء الطائفة ممّن يتجاوزون سنّ الثامنة عشرة في العمل في قِطاعات الأمن المختلفة والذي خلق قاعدة مادية مصلحية صلبة لصالح التماهي مع الدولة ومؤسساتها. كذلك إنّ الظروف والاعتبارات التي أدّت إلى إخضاع الدروز للخدمة في سنوات الخمسين من القرن العشرين تغيّرت وتبدّلت، وهو ما من شأنه طرح التساؤل حول مصداقيّة استمرار هذه الخدمة حتّى يومنا هذا، ولا سيّما أنّه بالرغم من وجود اعتراض واسع من قِبل فئات اجتماعيّة قويّة، وامتناعها عن ذلك بهدوء، ما زالت تأدية الخدمة العسكريّة تُعتبر واجبًا وجزءًا لا يتجزّأ من التطوُّر الاعتياديّ للشابّ الدرزيّ وبنِسَب لا يُستهان بها. التساؤل الثاني في هذه الدراسة يتعلّق بالحيثيّات والعوامل التي أدّت إلى هذا الوضع والآليّات التي استُعملت في سبيل

تطويع الطائفة الدرزيّة لهذا الوضع، على الرغم من سياسات التمييز والتهميش التي عانتها وما زالت تعانيها القرى الدرزيّة والاعتراف الرسميّ بذلك. في هذا الصدد لا تتساءل الدراسة عن وجود أزمة هُويّة عند الشبّان الدروز فحسب، وإنّما تتساءل كذلك –وفي الأساس– عن وجود مأزق أخلاقيّ يواجهه أبناء الطائفة من جرّاء الوضع الذي هم فيه، وعن كيفيّة التعامل معه من خلال تصنيع الوعي الزائف حول الانتماء والهُويّة بواسطة العنف المعرفيّ واصطناع القطيعة الأخلاقيّة (Moral Disengagement).

للإجابة عن هذه التساؤلات النظريّة والأخلاقيّة والعلاقة بينهما، لا بدّ من الإشارة أنّ الحقائق التاريخيّة تبيّن بجلاء أنّ الخدمة العسكريّة فرضتها الدولة على أبناء الطائفة الدرزيّة بالقوّة المادّيّة وتلك المعرفيّة على حدّ سواء، من خلال المراوغة والاستدراج والإغراء، وذلك بتعاون من قِبل بعض القيادات المنتفعة التي ذكر أسماءَها أغلبيّةُ مؤرّخي هذه الفترة التاريخيّة الحسّاسة الذين استندوا إلى مستندات دوّنتْها المؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة بذاتها. تَماشي عدد متصاعد من قيادات وأبناء الطائفة الدرزيّة مع سياسات الحكومة وتلاشي الحركات الاحتجاجيّة التي قامت ضدّ فرض هذه الخدمة في الخمسينيّات ومن ثَمّ في الستّينيّات، وبالرغم من أنّه ما زالت هنالك قوى اجتماعيّة لا يستهان بها تعارض وتحتجّ ضدّ الخدمة العسكريّة، هذا التماشي يطرح تساؤلات عديدة، حيث إنّ هنالك خطابًا متجذّرًا ومركزيًّا في المجتمع الدرزيّ يُشَرْعِن الخدمة في سلك الأمن الإسرائيليّ، ويراه سلوكًا طبيعيًّا وشرعيًّا بالرغم من سياسات التمييز والعنصريّة الإسرائيليّة تجاه المجتمع الدرزيّ في كلّ مجالات الحياة، وعلى رأسها كلّ ما يتعلّق بالتخطيط والبناء ودعم التعليم والبنى التحتيّة واستمرار سياسات المراقبة والتحكّم واستغلال الخلافات العائلية في القرى الدرزيّة المختلفة لصالح السلطة وأعوانها.

تأتي هذه التساؤلات لكي تواجه بعض التعليلات المتداوَلة حول سلوكيّات الدروز في إسرائيل من جهة، ومن أجل عدم التهرّب من السؤال الأخلاقيّ المتعلّق بالخدمة العسكريّة من الشبّان الدروز والوعي النابع من ذلك والمنعكس في التماهي مع المؤسّسة السياسيّة والعسكريّة، ولا سيّما في صفوف الضبّاط الذين يخدمون في الجيش أو المسرّحين منه، من جهة أخرى.

تجنّبت الأدبيّات التي عالجت قضايا الطائفة الدرزيّة الخوضَ في تحليل الاعتبارات الأخلاقيّة التي تكتنف الواقع الدرزيّ في إسرائيل، وذلك لأسباب عديدة من الممكن فهمها وعلى رأسها الحساسيّةُ المَنوطة بذلك. في المقابل، الخطاب المنفعيّ الطابع غلب على تسويغ الواقع الذي يعيشه الدروز في إسرائيل، ولا سيّما أنّ المجتمع العربيّ المحيط تقبّل بدرجة كبيرة هذا الخطاب، وسلك بحسبه في تعامله اليوميّ بالرغم من الاختلاف. بالرغم من ذلك، لا يمكن أن نتغاضى عن الحاجة إلى طرح تساؤلات عن مدى كون الخطاب المنفعيّ غطاء يدحض خطابًا أخلاقيًّا مهمَّشًا، ويمنع التداول به على أنّه مقياس وجوديّ لا بدّ من التعامل معه. وبالرغم من أنّه لا يمكن وضع مقياس أخلاقيّ مسبق وواضح المعالم يمكن من خلاله قياس الواقع وسلوك المجموعات على نحوٍ قاطع، ثمّة حاجة بحثيّة إلى التعامل مع الإثباتات التي تبيّن أنّ المجتمع المعروفيّ يواجه أزمة أخلاقيّةً جراء قراراته التاريخيّة، والدلالة على ذلك هي وجود خطاب تبريريّ في الشارع الدرزيّ، وذلك من خلال إطار تحليليّ يركز الأنظار على آليّات «القطيعة الأخلاقيّة» التي تشكّل دليلًا واضحًا على حضور المأزق الأخلاقيّ بالرغم من محاولات دحضه. هذه المحاولة للتعامل مع هذه القضيّة تنطلق من القناعة القائلة بأنّ الحكم الأخلاقيّ إذا أراد أن يكون كذلك لا يمكنه إلّا الإبقاء على فتحة من الشكّ القاطعة في اليقين، وهذا الشكّ هو الإثبات الوضعيّ الذي يمكن استغلاله لاستخلاص المأزق الأخلاقيّ الذي جرى دحضه.

ابتغاء التوضيح، ثمّة حاجة إلى الفصل بين ثلاث مراحل تطرح تساؤلات مختلفة تتداولها هذه الدراسة ولها تسويغات وتعليلات متباينة لكنّها متراكمة. المرحلة الأولى هي قضيّة حرب 1947–1949 ومواقف وسلوكيّات المركّبات المختلفة للمجتمع الفلسطينيّ في فلسطين الانتدابيّة، بما في ذلك أبناء الطائفة الدرزيّة. المرحلة الثانية متعلّقة بقضيّة فرض التجنيد الإلزاميّ والخدمة في سلك الأمن الإسرائيليّ في سنوات الخمسين وما بعد ذلك. والمرحلة الثالثة هي المرحلة الحاليّة وكيفيّة تعليل تعامل أبناء الطائفة الدرزيّة مع الخدمة العسكريّة وبخاصّة في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة في العام 1967 ومنذ قيام السلطة الفلسطينيّة في العام 1994 وفتح باب التواصل بين القيادات الفلسطينيّة في أراضي السلطة الفلسطينيّة والقيادات الدرزيّة داخل إسرائيل.

ثمّة ادّعاء أساسيّ في هذه الدراسة، ملخَّصُهُ أنّ التعليل الأقوى للسلوك الدرزيّ في فترة النكبة وما بعدها، آخذين بعين الاعتبار أنّنا نتحدّث عن مجموعة صغيرة جدًّا من الناحية العدديّة داخل المجتمع الفلسطينيّ في ما قبل النكبة وبعدها، هو ترافق المصالح بين بعضِ قيادات الدولة الإسرائيليّة، الذين أشغلتهم الحاجة إلى تعميق الشروخ الطائفيّة في المجتمع الفلسطينيّ، وبعضِ قيادات الطائفة الدرزيّة الذين رأَوْا في الحركة الصهيونيّة والدولة العبريّة فرصة سانحة لتثبيت قدمهم في الواقع الجديد، ولتأكيد دَوْرهم الرياديّ داخل الطائفة الدرزيّة وخارجها. هذا الادّعاء في حدّ ذاته ليس بجديد، حيث إنّ الأدبيّات المتعلّقة بالدروز -وعلى رأسها دراسات قيس فرّو (1997)، وليلى پارسونز (2000)، وشمعون أڤيڤي (2007) ويوآف چلبار (1991) ورجا فرج (2002)- دلّت على أنّ الطرفين استغلّا نزعة الحفاظ على البقاء المتجذّرة في الطائفة الدرزيّة من أجل تمرير قرارات تاريخيّة. بَيْدَ أنّ هذه الدراسات، بالرغم من أهمّيّتها التاريخيّة، لا توفّر إطارًا نظريًّا تحليليًّا من شأنه مَوْضعة السلوك الدرزيّ في إطار مقارن، أو التطرّق إلى ما تبع القرارات التاريخيّة من إسقاطات وتداعيات ما زالت تشغل بال الطائفة الدرزيّة ومحيطها الفلسطينيّ والعربيّ حتّى يومنا هذا.

لذا، وبناء على الادّعاء أنّ المجموعات الإنسانيّة، ولا سيّما الصغيرة منها، بحاجة إلى تسويغ سلوكها لنفسها ولمحيطها (Levine & Moreland, 2006)، وبناءً على الفرضيّة أنّ قيام مجموعات إنسانيّة بتبرير سلوكيّاتها تجاه نفسها وتجاه الآخرين قد يشكّل دلالة على وجود عدم راحة أو حاجة إلى توفير المصداقيّة لسلوك مصداقيّته ليست مفهومة ضمنًا، تقوم الدراسة هذه بطرح إطار تحليليّ شامل يقرن بين «نظريّات المجموعات الصغيرة» ومبدأ «حفظ الإخوان» المعهود في العقيدة الدرزيّة من جهة، ونظريّة القطيعة الأخلاقيّة من جهة أخرى، ابتغاءَ تعليل سلوك الطائفة الدرزيّة في حالة الخطر والهلع والتغييرات السريعة التي ولّدتها النكبة والتي كان فيها تهديد حقيقيّ لكيان الطائفة، كما تجلّى في تهجير مئات الآلاف من الفلسطينيّين في محيطها المجاور ومن ثَمّ الانخراط في الخدمة العسكريّة في الجيش الإسرائيليّ وإضفاء الشرعيّة على هذا السلوك، حتّى يومنا هذا.

لا تكتفي الدراسة الحاليّة بالتعامل مع سلوك الدروز خلال النكبة في الأعوام 1947–1949، وإنّما تتمحور في تبعات هذا السلوك، وتحاول تقديم تحليل لتداعيات وإسقاطات هذا السلوك ذي الأبعاد الأخلاقيّة والقيميّة، وذلك من خلال مواجهة التفسيرات والتعليلات المألوفة في الأدبيّات التي تتناول الدروز والتي ترتكز في الأساس على مبدأ التقيّة (إبشتين 1939؛ بلانك، 1958؛ Layish, 1985؛ بن دور، 1995). تدّعي الدراسة أنّ مبدأ التقيّة هو مبدأ دينيّ مهمّ، إلّا أنّه لا تتوافر فيه الدوافع التي من شأنها تسويغ السلوك الذي انتهجته الطائفة الدرزيّة بعد العام 1948، وبخاصّة أنّه عند النكبة في الأعوام 1947-1949 لم يكن هنالك حاجة إلى اتّباع التقيّة، حيث إنّ الدولة العبريّة الجديدة لم تصرّح عن احترامها لحرّيّة العبادة والديانة فحسب، وإنّما عملت جاهدةً من أجل أن يؤكّد الدروز على هُويّتهم الطائفيّة جهرًا ودون تحفظّات. تدّعي الدراسة أنّ مستشرقي الحركة الصهيونيّة روّجوا لمبدأ التقيّة، وحرّفوا مغزاه المألوف في المعتقدات الشيعيّة ليعني أنّ «تماشي الدروز مع السلطة الحاكمة هو أمر شرعيّ»، في سبيل توفير غطاء دينيّ لِما يريدون أن يحصل في سلوك الدروز خلال الحرب وبعدها. هذا التحريف لقي قبولاً مبطّنًا لدى القيادات الدينيّة الدرزيّة النافذة في تلك الفترة، بالرغم من عدم صحّته، وهذا ما جعله يبدو لعامّة المجتمع الذي ليس باستطاعته قراءة النصوص الدينية بذاته لأسباب دينية صحيحًا، وذلك بغية التغطية على الدوافع الحقيقيّة المنفعيّة الضيّقة ولمواجهة المأزق الأخلاقيّ الذي ولّدته الخدمة العسكريّة.

لذا، تطرح الدراسة تحليلًا بديلًا يتمحور في مبدأ «حفظ الإخوان»، ذي الدلالات الإستراتيجيّة، الذي استُخدم داخل الطائفة ابتغاء الادّعاء أنّ القيادات الفاعلة في الطائفة والتي تتعامل مع الحركة الصهيونيّة بإيجابيّة تهدف إلى الحفاظ على بقاء الدروز في وطنهم، وأنّ البقاء في الوطن يُشَرْعِن التعاون مع الدولة الجديدة، إلى درجة الخدمة في جيشها، بالرغم من أنّ في ذلك ما يحرج الطائفة مع محيطها. تدّعي الدراسة أنّ مبدأ «حفظ الإخوان»، بالرغم من كونه مبدأً دينيًا، فهو يتضمّن نزعة عقلانيّة – نفعيّة – إستراتيجيّة توفّر تعليلًا مبنيًا على كون المجموعة صغيرة جدًّا، وأنّ شعورها بالتهدُّد يُلزِم أبناءها بالبحث عن التعاقدات اللازمة من أجل الحفاظ على نفسها، حيث إنّه من الشرعيّ عند أيّ مجموعة أن تسلك سلوكًا إستراتيجيًا عقلانيًا في ظروف يكتنفها شعور بتهديد حقيقيّ لكيانها، وبخاصّة

بعد تجربة الأعوام 1936-1939، وسلوكيّات بعض قيادات جيش الإنقاذ تجاه بعض الدروز في فترة العامين 1948-1949.

إنّ مسلك بعض القيادات الدرزيّة الذي جرّ الطائفة كلّها إلى الخدمة في الجيش الإسرائيليّ لم يكن اضطراريًّا من أجل الحفاظ على البقاء، على نحو ما أظهرت حالة العديد من القرى العربيّة المجاورة للقرى الدرزيّة في الجليل. لذا، ثمّة حاجة إلى الفصل بين إرادة البقاء والانخراطِ في الخدمة العسكريّة. هذا القرار غير المتوازن يبدو أنّه متعلّق من ناحية تعليله بالتنافس بين القيادات الدرزيّة في تلك الفترة، التنافس الذي استغلّته المؤسّسة السياسيّة والعسكريّة الإسرائيليّة لتحقيق أهداف لا علاقة لها بالقدرة القتاليّة والأهمّيّة الإستراتيجيّة للجنود الدروز الذين شكّلوا –في حقيقة الأمر– عبئًا عسكريًّا على مؤسّسة الجيش.

جرُّ الشباب الدروز للخدمة العسكريّة في الجيش الإسرائيليّ بدأ يولّد مأزقًا أخلاقيًّا (Moral Dissonance) لدى البعض كان لا بدّ من تداركه. في سبيل ذلك بدأت المؤسّسة الإسرائيليّة، بالتعاون مع بعض المستشرقين وبعض القيادات الدرزيّة، في تصنيع ما تسمّيه الأدبيّاتُ السيكولوجيّة القطيعةَ الأخلاقيّة (Moral Disengagement)، التي تسهّل على الشباب الدروز الخدمة في قِطاعات الأمن دون أن يواجهوا أزمة أخلاقيّة تنبع من التصادم بين انتمائهم أو هامشيّتهم أو التمييز ضدّهم والسياسات الأمنيّة التي عليهم تطبيقها تجاه محيطهم.

إنّ تصنيع القطيعة الأخلاقيّة لا يرتكز على تصنيع الهُويّة المنقطعة عن سياقها وانتمائها التاريخيّ فحسب، وهو ما حتّم فصل الدروز عن سائر فئات المجتمع العربيّ واختلاق هُويّة مستقلّة مبنيّة على تراث وعقيدة خاصّة بهم، وإنّما كان أيضًا بحاجة إلى تسويغات غير دينيّة، وعلى رأسها العقيدة المنفعيّة (Utilitarianism) التي تدحض الاعتبارات الأخلاقيّة من أجل توفير مسوّغات مقْنعة تتصدّرها مسوِّغات مادّيّة من شأنها شَرْعَنة سلوكيّات يمكن اعتبارها من الناحية الأخلاقيّة غير مقبولة. تنعكس العقيدة المنفعيّة في توفير أماكن عمل ومستويات مدخول عالية نسبيًّا لقِطاع واسع من الشبّان غير المتعلّمين والذين تمنحهم السلطة فرصًا مادّيّة لا يمكن أن تتوافر لهم في سوق العمل المدنيّ. وجود صراع بين منظومتين أخلاقيّتين مألوفتين في الشارع الدرزيّ، تحاول الأولى ألّا تسقط في

أتون الانتهازيّة والإبقاء على الانتماء التاريخيّ والثقافيّ كمركّب أساسيّ في الهُويّة والتواجد الدرزيّ، بينما تسعى الأخرى نحو المصلحة وتصبو لضمان مكانتها في حالة تستغلّ السلطة الفرصة من أجل تنفيذ مآربها الذاتيّة مستغلّةً الوهن الداخليّ وحالة الانهيار المجتمعيّ والفراغ الأخلاقيّ من أجل تثبيت ذاتها كواقع أزليّ، هذا الصراع هو إثبات قاطع على وجود أزمة أخلاقيّة في المجتمع الدرزيّ في إسرائيل لا زالت قائمة وتتفاقم حتّى اليوم. هذا المأزق الأخلاقيّ يواجه المجتمع العربيّ – الفلسطينيّ داخل إسرائيل بمجمله، بالرغم من الاختلاف في حدّة وطأته ممّا هو قائم في المجتمع الدرزيّ، وذلك بسبب الحاجة الوجوديّة إلى التماشي مع الواقع الإسرائيليّ على المستوى القانونيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ بالرغم من أنّ هذا الواقع يتصادم مع شرعيّة التواجد الفلسطينيّ ومكانته التاريخيّة. بَيْدَ أنّ المجتمع العربيّ، الذي لم يُستدرج للخدمة العسكريّة بصورة رسميّة حتّى الآن، بالرغم من خدمة العديد من أبنائه بشكل طوعي، لم يكن بحاجة إلى تصنيع القطيعة الأخلاقيّة بالزخْم نفسه المنعكس في آليّات متعدّدة سيجري التطرّق إليها لاحقًا بالقدر الذي نجده في المجتمع الدرزيّ.

تتفاقم الأزمة الأخلاقيّة لدى الطائفة الدرزيّة بعد احتلال العام 1967، وبعد ذلك خلال الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى في الأعوام 1987-1993، وتتأكّد هذه الأزمة بعد اتّفاقيّات أوسلو والمصالحة التي تجري بين القيادات الإسرائيليّة والقيادات الفلسطينيّة، التي تُمَوْضِع الدروزَ في موقف لا يستهان به (ناطور، 1995؛ القاسم، 1995). تُظهر الدراسة لاحقًا أنّ الخدمة العسكريّة أو الأمنيّة في المناطق المحتلّة (وفيها انتهاك للقانون الدوليّ، وفيها ما يمكن تعريفه وَفق القانون على أنّه جرائم ضدّ الإنسانيّة، وهي السلوكيّات التي تتعرّض لانتقادات كثيرة في الشارع الدرزيّ من قبل البعض من جهة، ويشرعنها بعض الآخرين من جهة أخرى) هذه الخدمة تدلّ على وجود أزمة أخلاقيّة تنبع من عدم نجاح تصنيع آليّات القطيعة الأخلاقيّة في تغييبها تغييبًا كاملًا. بَيْدَ أنّ سكوت أغلبيّة الطائفة الدرزيّة على هذه الممارسات غير الأخلاقيّة، والانخراط فيها دون تساؤلات عامّة تُذْكَر، يحتّمان طرح تساؤلات حول العوامل التي دفعت ببعض الدروز إلى الانخراط في هذه الأعمال دون محاسبة ذاتيّة علنيّة، ولا سيّما أنّهم ليسوا جزءًا من تحديد وصنع السياسات الأمنيّة أو سلّم الأولويّات القيميّة والأخلاقيّة للمؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة وبالرغم من

الشجب للسياسات الإسرائيليّة في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة عام 1967. من الواضح أنّ زجّ الدروز في أتون السياسات الإسرائيليّة، وتسخيرهم للقيام بأفعال غير إنسانيّة، هما دلالة على بؤس حالهم وسوء وضعهم بوصفهم ضحايا الحركة الصهيونيّة الذين انخرطوا في عمليّات الجَلْد والقمع، مثبتين بذلك ولاءهم لمنظومة سياسة مبنيّة على اغترابهم عن ذاتهم التاريخيّة والثقافيّة وتذويتهم لدونيتهم، المألوفة من الأدبيات الما-بعد-كولونيالية (Fanon, 1967). يأتي هذا الادّعاء لأنّنا لا يمكن أن نتغاضى عن أنّ العمل في قِطاع الأمن -ولا سيّما بعد أداء الخدمة الإلزاميّة (ومدّتها ثلاث سنوات)- ما زال يحتاج إلى تسويغ داخليّ وخارجيّ يؤكّد أنّ الأزمة الأخلاقيّة ما زالت قائمة بالرغم من دحضها وتجنّبها من خلال آليّات القطيعة الأخلاقيّة التي سنتطرّق إليها في هذه الدراسة.

هنا تأتي الإجابة عن سدّ الثغرة الأخلاقيّة التي تمخّض عنها عدمُ الاتّساق بين هُويّة الدروز العربيّة وكونهم جزءًا من المؤسّسة العسكريّة والأمنيّة الإسرائيليّة. هذه الثغرة الأخلاقيّة استغلّها متّخذو القرار الإسرائيليّون، وسخّرت بعض العقول الدرزيّة من أجل التغلّب على الحاجة إلى فرض الخدمة العسكريّة عنوة. التعامل مع الثغرة الأخلاقيّة أتى على مستويين: الأوّل هو المستوى الأخلاقيّ، وبالتالي الحاجة إلى القطيعة الأخلاقيّة التي كان لا بدّ من خلقها كي تحدّ من التناقض القائم بين انتماء الدروز الثقافيّ العربيّ والإسلاميّ وتماهيهم مع المؤسّسة العسكريّة والأمنيّة الإسرائيليّة. المستوى الثاني هو المستوى النفعيّ وإقامة بنْية اجتماعيّة تُحوِّل الانتهازيّة إلى مبدأ عقلانيّ على المستوى الاقتصاديّ، وذلك من خلال بناء نخبة من المسرَّحين من سلك الأمن مع مستويات دخل أعلى من المعدّل بكثير تفرض نموذجًا تحتذي به الأجيال القادمة. سيجري التطرّق إلى كلّ من المستويين على حِدة.

هذه الدراسة هي محاولة لفهم تطوُّر التناقض في سلوكيّات المجتمع الدرزيّ المعروفيّ بين بسطِ يد المساعدة للّاجئين في أيّام النكبة والارتباطاتِ المتينة مع المحيط العربيّ في أيّامنا من جهة، والتعاونِ مع الحركة الصهيونيّة والتماشي مع سلّم أولويّاتها الغريبة عن الوجدان المعروفيّ من جهة أخرى. تفسير كيفيّة إمكان المطابقة بين هاتين الحالتين المتناقضتين، على المستويات الذهنيّ والإدراكيّ

والأخلاقيّ، يحتاج إلى منظومة مفهوميّة وآليّات تحليليّة خاصّة من شأنها أن تساعد في فهم هذه الظاهرة المميّزة. كذلك إنّ تحليل الحالة الدرزيّة من شأنه أن يوفّر نموذجًا عمليًّا للتعامل مع مآزق أخلاقيّة جماعيّة من خلال تطوير مصطلحات نظريّة مألوفة في تسويغ هذه المآزق على المستوى الفرديّ، وهذا ما نتوجّه إليه في القسم الآتي من الدراسة.

الإطار التحليليّ

إنّ التفسير الذي توفّره هذه الدراسة يقوم على التمازج بين عواملَ منفعيّة خاصّة لبعض القيادات التقليديّة التي رأت في الصهيونيّة ونشوء المجتمع اليهوديّ فرصة سانحة لتحقيق مآربها الشخصيّة، وشَرْعَنتها بواسطة تأويلات بعض المبادئ الدينيّة كعامل عقائديّ مركزيّ وعلى رأسها «حفظ الإخوان» الذي يتيح المجال لفرض الولاء الشخصيّ من أجل مصلحة الجماعة ولا سيّما في حالات الطوارئ وعدم وضوح الصورة المستقبليّة. هذا التمازج بين المصلحة الذاتيّة واستغلال الظروف التاريخيّة أو أحداث منها وصياغتها بواسطة مصطلحات عقائديّة مترسّخة في الوعي الطائفيّ يوفّر لنا تعليلًا متكاملًا لسلوك الطائفة الدرزيّة أو معظمها في الأعوام 1947-1949 وما بعدها. هذا التفسير هو عقلانيّ وبنائيّ (Constructivist) في الوقت نفسه؛ حيث إنّ الفاعل التاريخيّ غير منقطع عن بناء الصورة الذهنيّة التي تحدّد هُويّته، وبالتالي فهو نتاجها كما هي نابعة من إرادته. فالادّعاء الأساسيّ للدراسة هو أنّه من غير الصحيح الادّعاء أنّ لأيّ فاعل تاريخيّ إرادة تستبق الواقع الذي يعايشه، أو وعيًا منقطعًا عن الظروف التاريخيّة التي يواجهها، كما يوحي الاستعمال غير المبرَّر لمصطلح التقيّة من قبل العديد من المستشرقين الذين كتبوا عن تاريخ وسلوكيّات الدروز. فالفعل التاريخيّ المشروط بالاعتبارات الظرفيّة هو الذي يصطنع التسويغات التي تُشَرْعِن سلوكه، وهذا التصنيع للتسويغات في أغلبه إستراتيجيّ يهدف إلى صياغة واقع مستقبليّ يتماشى مع الرؤية الظرفيّة للفاعل التاريخيّ سواء كان الطائفةَ أو حزبًا أم نخبةً. هذا التأطير المنهجيّ، البنائيّ من جهة، والذي يأخذ عقلانيّة اللاعب التاريخيّ بعين الاعتبار من جهة أخرى، يمكّننا من قراءة سلوك الطائفة الدرزيّة دون الوقوع في

مطبّات الحكم القِيَميّ على سلوكها أو اقتصار هذا السلوك على مجموعة فئويّة بداخلها أو على قيادة محدّدة منها أو إضفاء المصداقيّة أو سحبها عن سلوكها. كما أنّه يتيح المجال للربط بين مبدأ عقائديّ مثل حفظ الإخوان وسلوكيّات مألوفة من نظريّات المجموعات. الهدف من تفضيل هذا المنهج البنائيّ وربطه بنظريّات الفعل العقلانيّ هو التوضيح أنّ الواقع الحاليّ والقطيعة الأخلاقيّة ليسا نتاج إرادة مسبقة عرفت هدفها ووصلت إليه بواسطة التخطيط والحنكة. كذلك إنّ الهدف هو التوضيح أنّ هذا الواقع ليس نتاج تسخير وإخضاع تامّ للطائفة الدرزيّة من قِبَل السلطات الإسرائيليّة. إنّ النتاج الحاليّ، حيث تتماشى أغلبيّة ساحقة من الطائفة الدرزيّة مع الواقع الإسرائيليّ، وترى نفسها جزءًا من المؤسّسة وتخدم في قِطاعها الأمنيّ وتدلي بأصواتها للأحزاب الصهيونيّة، هذا النتاج هو نتيجة التقاء عوامل وتسويغات وصناعة وعي قامت فيه كلّ الجهات الفاعلة بدور مهمّ وفاعل ومن الصعب إعادة تركيبها على نحوٍ كامل وواضح المعالم. المهمّ في هذا السياق أن نوضّح بعض معالم هذه التركيبة، ونفهم آليّاتها الذهنيّة والأخلاقيّة والسياسيّة التي أدّت إلى نشوء الحاجة إلى هذه الدراسة من أصلها. كذلك من المهمّ التمييز في هذا السياق بين التبريرِ لسلوك معيّن وتعليلِه أو تفسيره، وما تحاول هذه الدراسة القيام به هو توضيح عمليّة تحويل التبريرات إلى سلوكيّات معيّنة إلى تعليلات، وبالتالي كونها جزءًا من آليّات السيطرة التي طوّرتها المنظومة السياسيّة والفكريّة الإسرائيليّة لفرض هيمنتها.

الادّعاء الأساسيّ في الأدبيّات البحثيّة الإسرائيليّة والغربيّة لتعليل سلوكيّات الدروز هو عقيدتهم التي تنادي بالتقيّة، والتي تعني التستّر وعدم الإفصاح بالحقيقة، وحتّى التماشي بعكسها إذا كان في ذلك الحفاظُ على بقاء الطائفة. هذه الفكرة الباطنيّة تحوّلت مع الوقت إلى آليّة يتمحور في دراستها بعض المستشرقين الصهيونيّين، وقد أخرجت من سياقها العقائديّ والثقافيّ ليجري استخدامها سياسيًّا لأهداف بعيدة عن مشاربها الفكريّة والعقائديّة لتسويغ سلوكيّات متناقضة معها ولشَرْعَنتها. التقيّة، بوصفها ركنًا مهمًّا في الشيعة والجماعات الباطنيّة فيها ما يبرّر الحاجة إلى التخفّي وعدم المجاهرة بالعقيدة الحقيقيّة، هي مبدأ جرى العمل به في حالات التهديد والخوف. بَيْدَ أنّ الدروز لم يكونوا بحاجة إلى التستّر وعدم المجاهرة بمذهبهم في الفترة العثمانيّة، ولا تحت سلطة الانتداب البريطانيّ

في فلسطين. لذا، إنّ إقحام مبدأ التقيّة في سياق تفسير سلوك الدروز في فترة النكبة الفلسطينيّة وما بعدها مصطنَع ولا يستوفي المطلوب من تفسير نظريّ. لا يعني هذا أنّ المعتقدات الدينيّة لا تأثير لها في سلوك المجموعات الدينيّة، وإنّما يأتي للتنبيه من الفَرْق بين مسوّغ مصطنَع وتعليل بديل معقول يفسّر سلوكًا جماعيًّا في ظروف معقّدة. مبدأ حفظ الإخوان هو مبدأ أهمّ في توفير تفسير للسلوك الدرزيّ، لأنّه يتضمّن المزج بين الالتزام الدينيّ القويّ من جهة والفكر العقلانيّ - المنفعيّ والإستراتيجيّ من جهة أخرى.

من المهمّ، في سياق هذه الدراسة، الوقوفُ عند مصطلح المأزق الأخلاقيّ (Moral Dissonance) وذلك لأهمّيّته في توصيف الحالة الذهنيّة والنفسيّة التي يواجهها الأفراد أو الجماعات أينما كانت سلوكيّاتهم لا تتماشى مع المنظومة الأخلاقيّة والعقائديّة المصرَّح بها من قِبلهم (Shalvi et. al., 2015; Barkan, et. al., 2012). هذا المصطلح يرتكز على الفرضيّة المألوفة أنّ الإنسان يشرعن سلوكيّاته على المستوى الأخلاقيّ ويبحث عن مسوّغات أخلاقيّة من أجل المحافظة على نفسه كفاعل أخلاقيّ (Holland et al., 2002; Tsang, 2002; Wright, 1994). أهمّيّة هذا المصطلح هي في توجيه الأنظار لكون هذه الظاهرة إنسانيّة يُتعامل معها بأشكال متنوّعة من قِبل أشخاص أو مجموعات مختلفة (Lowell, 2012). أهمّيّته في سياقنا تكمن في التصريحات والتسويغات التي طرحها بعض القياديّين الدروز -وما زالوا يطرحونها- للتعبير عن المفارقات الظاهرة في سلوكيّات أبناء الطائفة. من الضروريّ الإشارة أنّ أبحاث قيس فِرّو في كتابه الدروز في الدولة اليهوديّة (1999)، وتحليلات سلمان ناطور في كتابه طائفة في بيت النار (1995)، وتحليلات سعيد نفّاع في كتابه العرب الدروز والحركة الوطنيّة الفلسطينيّة حتّى العام 48 (2010)، وأبحاث رباح حلبي في كتابه مواطنون متساوو الواجبات (2006)، تعكس المأزق الأخلاقيّ الذي تعيشه الطائفة، وتبيّن المفارقة بين الأعرافِ والانتماءِ التاريخيِّ للدروز من جهة، وسلوكِهم الحاليِّ في الدولة العبريّة من جهة أخرى. إنّ التأكيد على سياسات الدولة تجاه الدروز من قِبل البعض، والتأكيد على ولاء الدروز لعروبتهم من قِبل آخرين، يدلّان على المأزق الأخلاقيّ الذي يشغل بعض المثقّفين وأقطابًا ليست بقليلة في الطائفة. كذلك إنّ التسويغات الدينيّة المتوافرة في الخطاب الشعبيّ تعكس محاولات لتوفير منظومة أخلاقيّة وإدراكيّة تعلّل الوضع وتُشَرْعِنه مؤكِّدة أنّ العمل

في قِطاعات الأمن هدفه الأساسيّ هو كسب لقمة العيش وليس حصرًا خدمة أهداف مؤسّسات الدولة، وبخاصّة الأيديولوجيّة منها (عطشة، 2001).

بَيْدَ أنّ ما هو أكثر انتشارًا في سلوكيّات أبناء الطائفة يحتاج إلى تعليل لا يكتفي بالتوصيف، وإنّما يُظهر الآليّات التي يجري استعمالها لإضفاء الشرعيّة والأخلاقيّة على سلوك قد يعتبره البعض مثيرًا للدهشة أو للاستغراب. إنّ المسوّغات التي عبّر عنها كلّ الضباط والعسكريّين المسرَّحين ورجال الشرطة الذين تحدّثت إليهم من أجل كتابة هذه الدراسة المتواضعة تعكس مأزقًا أخلاقيًّا بحاجة إلى تبرير أو تعليل فيه الكثير من البحث عن أعذار وتفسيرات. إنّ مصطلح القطيعة الأخلاقيّة (Moral Disengagement) يوفّر لنا آليّة نظريّة تتمثّل في أنماط سلوكيّة دارجة من شأنها توفير الآليّات العمليّة للتعامل مع الفجوة الأخلاقيّة التي طُرحت سابقًا. هذا المصطلح المذكور يعني خلقَ حالة قطيعة بين السلوك ومسوِّغاته، واعتبارَ أنّ الحالة المطروحة لا تكتنفها تناقضات، إذ إنّ التعامل مع السلوك المطروح من وجهة نظر أخلاقيّة غير وارد، أو إنّ السلوك الذي يمكن أن نعتبره غيرَ أخلاقيٍّ مبرَّرٌ أو حتّى شرعيّ (Bandura et al., 1996; Bandura, 2002).

بعبارة أخرى، «القطيعة الأخلاقيّة» مصطلح فلسفيّ سيكولوجيّ يُعنى بالفرضيّة القائلة إنّ الإنسان المتوسّط يسلك سلوكًا يمنحه الإحساس بالرضا والقيمة الذاتيّة، ويمتنع عن التصرّف بطرق تعسّفيّة تتصادم مع معايير أخلاقيّة، إذ إنّ سلوكًا من هذا النوع قد يؤدّي إلى اللوم الذاتيّ وصعوبة التوازن النفسيّ. هذه الفرضيّات تتضمّن وجود الذات الأخلاقيّة التي تطوّر رقابة على سلوكها من خلال مراقبة الذات، وعمليّات الحكم على الذات والردّ على سلوكيّات ذاتيّة من أجل الاتّساق الأخلاقيّ (Detert, Travino & Sweitzer, 2008). هذه الرؤيا تختلف عن نظريّات سيكولوجيّة تفترض وجود الضمير، السوپر إيـچو أو المبادئ الأخلاقيّة كمنظومة داخليّة تراقب السلوكيّات وتوجّهها، كما جرى طرحها في فلسفة الأخلاق لدى إيمانوئيل كانط (2011)، وجون رولز (1973)، أو لدى علماء النفس الكلاسيكيّين مثل زيـچموند فرويد (1923) أو لدى كارل يونـا (1953).

الحديث عن تأثيرات ردّ الفعل الذاتيّ يعني أنّ الرقابة الأخلاقيّة لا تعمل إلّا عند تشغيلها. هذه الرؤية تعني أنّ شبكة الرقابة الأخلاقيّة هي عمليّة تفسح المجال

لاعتبار بعض السلوكيّات أخلاقيّة بالرغم من كونها تتجاوز الرقابة الأخلاقيّة الذاتيّة. كذلك إنّ هذا المفهوم للرقابة الأخلاقيّة يطرح تساؤلات حول كيفيّة حصول هذه العمليّة على أرض الواقع. في هذا السياق، يُطرح مصطلح القطيعة الأخلاقيّة كعامل مهمّ في سدّ الثغرة بين السلوك غير الأخلاقيّ والإبقاء على الإحساس بالاتّساق الأخلاقيّ وبالرضا عن النفس وتجنُّب اللوم الذاتيّ. بعبارة أخرى، القطيعة الأخلاقيّة هي عمليّة تُشَرْعِنُ سلوكيّاتٍ معيّنةً تجاه أشخاص آخرين أو مجموعات دون أن يُرى في هذا السلوك تناقضٌ أو نفي لرؤية الذات الأخلاقيّة أو الاعتقاد بأنّ السلوك الذاتيّ هذا يتماشى مع المعايير الأخلاقيّة الذاتيّة؛ وذلك أنّ النظريّات السيكولوجيّة عن الذات الأخلاقيّة تفترض أنّ الأشخاص لا يدخلون في عمليّة لوم ذاتيّة إلّا بعد أن يكونوا قد شرعنوا سلوكهم لأنفسهم على أنّه صحيح. هنالك حاجة لدى الأفراد أو الجماعات إلى الحفاظ على المصداقيّة الأخلاقيّة الذاتيّة، ولذا فعند السلوك على نحوٍ فظّ أو قبيح تجاه الآخرين تكون هنالك حاجة إلى شَرْعَنة السلوك. هنا يدخل مصطلح القطيعة الأخلاقيّة ومركّباته المختلفة كآليّة لتفسير سدّ الثغرة الأخلاقيّة الواردة. يطرح ألبرت باندورا، في هذا المضمار، عدّة آليّات للقطيعة الأخلاقيّة تساعد الإنسان المتوسّط في ألّا يواجه أزمة أخلاقيّة، وعلى رأسها التقليل من المسؤوليّة الشخصيّة للسلوك أو التغاضي عن الأبعاد والإسقاطات النابعة من السلوك، أو حتّى اتّهام الضحيّة بالمسؤوليّة عمّا يحدث لها، أو إعادة صياغة السلوك تجاه الآخر على أنّه لصالحه أو على أنّه سلوك إيجابيّ المقصد، أو نقْل المسؤوليّة عن السلوك إلى فاعل آخر (كالدولة أو المؤسّسة الأمنيّة في الحالة التي نعالجها)، أو توزيع المسؤوليّة وتقسيمها بين فاعلين مختلفين، أو شيطنة الآخر أو سحب الصفة الإنسانيّة عنه (Bandura et al., 1996; Bandura, 2002). لقد تحدّث باندورا عن عدّة مركّبات، منها الحفاظ على الاتّساق الأخلاقيّ من خلال الدفاع عن الاحترام الذاتيّ أو الصيت الطيّب، كما يجري استخدام لغة فضفاضة تُقنِّع المحاسبة الشخصيّة وتمنح السلوك الفظّ صفة طاهرة أو نظيفة من حيث المقصد (Fanon, 1967). فضلًا عن هذا، عمليّة المقارنة التي تأتي لصالح السلوك الشخصيّ تُفعَّل للتغطية على السلوك وتحويل سلوك مسيء إلى سلوك جيّد قياسًا بإمكانيّات أو بدائل أخرى. هذا العامل المهمّ في الامتناع عن لوم الذات يؤدّي إلى تحويل سلوك سيّئ على المستوى الأخلاقيّ إلى سلوك حسن من الممكن أن يصبح مصدرًا للمديح الذاتيّ وإظهار

النفس على أنّها أخلاقيّة (المصدر السابق). من أهمّ العوامل الفاعلة في خلق القطيعة الأخلاقيّة ما يتعلّق بسحب الإنسانيّة عن الآخر أو شيطنته؛ إذ إنّ الإساءة إلى من لا يُعتبَرون أشخاصًا ذوي قيمة مماثلة لِما لنا لا تؤدّي إلى اللوم الذاتيّ بنفس المقدار فيما لو كان الآخر من مجموعة انتمائنا. علاوةً على هذا، إلقاء اللوم على الآخَر يشكّل مَهربًا من اللوم الذاتيّ وآليّةً ناجعة لإحداث القطيعة الأخلاقيّة. بهذا يجري تحويلُ الضحيّة إلى جلّاد، وتحريرُ الذات الفاعلة من المسؤوليّة عن أفعالها. بعبارة أخرى، على نحوِ ما يقول باندورا وزملاؤه، الأفراد يتنصّلون من الإحساس باللوم الذاتيّ أو التحرّر من سلوكيّات غير إنسانيّة إذا أعادوا صياغة سلوكهم على أنّه يخدم أهدافًا قيّمة، أو إذا افترضوا أنّهم يفتقرون إلى ذات شخصيّة توجّه سلوكهم غير الإنسانيّ، أو إذا ادّعوا أنّ الخدمة التي يقومون بها هي إلزاميّة (المصدر السابق).

إضافة إلى هذه العوامل، جرى الحديث في الأدبيّات عن نقل المسؤوليّة عن السلوك السيّئ وإحالتها إلى عوامل خارجة عن الذات، كالظروف المحيطة أو سلوكيّات الأفراد عندما تُوزَّع المسؤوليّات عن السلوك غير الأخلاقيّ ليوزَّع اللوم على مجموعة كاملة من الأشخاص، وبالتالي يكون التخفيف من وطأة المسؤوليّة الذاتيّة عن السلوك غير الأخلاقيّ (Holland et al. 2002). كذلك إنّ عمليّة التشويه أو التغاضي عن نتاج السلوك غير الأخلاقيّ تُشكِّل عاملًا مهمًّا في رأب الشرخ الأخلاقيّ الذي قد يتمخّض عن سلوك لا يتماشى مع المعايير الأخلاقيّة الذاتيّة. هذا التشويه أو التغاضي عن نتائج السلوك قد يكون من خلال التمثيل الكاذب لنتائج السلوك المسيء في سبيل التقليل من أهمّيّة السلوك ونتائجه.

ثمّة مصطلح مهمّ آخَر ينبغي التعريج عليه في سياقنا هذا، لأهمّيّته في توضيح الصورة التي نحن بصددها؛ ذاك هو العنف المعرفيّ وانعكاساته التأديبيّة النابعة من خلق وعي يتلاءم مع السياسة المنشودة من قِبل أصحاب القوّة والنفوذ (Bourdieu, 1991; Spivak, 1988; Dotson, 2011; Castro-Gomez, 2002). من المألوف الفصلُ بين العنف المادّيّ والجسديّ من جهة، وممارسات العنف المعرفيّ من جهة أخرى. لقد بيّن الفيلسوف الفرنسيّ ميشيل فوكو أنّه من ميزات الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث الانتقالُ من آليّات تأديبيّة

جسديّة وحشيّة وعلنيّة إلى آليّات متخصّصة معرفيًا تخترق الوعي وتصطنع الانصياع والطاعة بوسائل ذهنيّة تستبق الجنوح عن السلوك المراد (Foucault, 1980 ;1995). هذه الآليّات التأديبيّة أكثر نجاعة، برأي فوكو، وهي مبطَّنة وتظهر على أنّها إرادة وشأن عامّان، مثل ما هو الأمر في تأسيس المدارس والمعاهد التعليميّة، ومثل العيادات العلاجيّة، ومثل السجن، وكلّ هذه المؤسّسات تهدف إلى التطويع والتأديب وصناعة الانصياع للقوانين والقواعد الاجتماعيّة المنشودة اجتماعيًا (Rabinow, 1984). إنّ المعرفة ومَهْنَنة بعض مجالات الحياة من شأنهما تطويع المجتمع ليتماشى مع ما تريده الدولة أو النخَب المتنفّذة فيها. وقد وجّه بيير بورديو أنظارنا إلى أهمّيّة عمليّة استنساخ الدول لنفسها كمنظومة قوانين وعقائد ونُظُم وسلوكيّات في أذهان مواطنيها، بحيث لا يبقى لهؤلاء إلّا إطاعتها دون الشعور أنّهم يرضخون للتعنيف أو الإرغام عنوةً (Bourdieu, 1991). وقد بيّنت أبحاث كريبس وجاكسون أهمّيّة اللغة في فرض الإرادة على الأفراد والمجموعات (Krebs & Jackson, 2007).

يساعد هذا التحليل النظريّ التاريخيّ في تعليل سياسات الحكومة الإسرائيليّة التي انتقلت من الارتكاز على قمع الدروز بالعنف في سنوات الخمسين والستّين حتّى بدايات السبعينيّات، حيث اعتُقل العشرات من الشبّان الدروز لرفضهم الخدمة العسكريّة بحسب القانون المطبَّق عليهم منذ العام 1956، إلى العنف المعرفيّ إذ بدأت تعتمد أكثر على سياسات الترهيب والتخويف وصناعة الهُويّة الدرزيّة الجديدة. منذ تلك الفترة، وبعد فصل التعليم الدرزيّ عن العربيّ، بدأت عمليّة ممنهَجة من العنف المعرفيّ والذهنيّ ترمي إلى صناعة هُويّة جديدة لا تواجه أيّ تساؤلات من شأنها إثارة أزمة أخلاقيّة عند الشباب الدروز، وبخاصّة عند مواجهتهم مع المجتمع الفلسطينيّ، وهو المجتمع الأمّ الذي يجري تصنيع الاغتراب عنه ومعاداته لمجرّد أنّه يذكِّر بالتاريخ الحقيقيّ والانتماء الثقافيّ والحضاريّ. من مظاهر هذا العنف صناعةُ الهُويّة الدرزيّة المنفصلة والمبنيّة على الخيال الشرقيّ للمستشرقين الإسرائيليّين والمؤسّسة العسكريّة التي استَغلّت هذه الأفكار لتحقيق مآربها في خدمة سياسات «فرِّق تَسُدْ».

السياق التاريخيّ

اتّفق المؤرّخون على أنّ الحركة الصهيونيّة ودولة إسرائيل من بعدها تعمّدا تفسيخ الشعب الفلسطينيّ إلى أشلاء، والتعامل معه على أنّه مجموعات بشريّة طائفيّة ودينيّة مختلفة لكلّ منها سياسة وحلول مختلفة بحسب الرؤيا والمصالح الإسرائيليّة.

من المهمّ التوضيح أنّ نكبة فلسطين لم تكن حادثة واحدة استمرّت بضعة أيّام، وإنّما هي عمليّة مستمرّة لم تنتهِ حتّى يومنا هذا. بالرغم من ذلك، من الممكن توصيف فترة العامين 1948-1949 على أنّها حالة من السيولة؛ حيث إنّ المتغيّرات في الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ والعسكريّ والديمچرافيّ كانت هائلة ومتسارعة. حالة عدم الوضوح أدّت إلى نشوء صعوبات في استقصاء تفاصيل الواقع. هذه السيولة صعّبت فهم تطوُّرات الأمور. وكلّ محاولة لإعادة كتابة التاريخ هي انتقائيّة، ويجب أن تخضع لنظريّة حول منطق التطوّرات هذه. لهذا كتابة تاريخ هذه الفترة هي حسّاسة وبطبيعتها ذات صبغة سياسيّة ومنطق افتراضيّ. الحكم على متّخذي القرارات من هذه الفترة، بغضّ النظر عن منهجهم، يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ملابسات الواقع وسيولته وعدم وضوح الصورة العامّة في فلسطين. ما هو واضح الآن، من المنظور الحاليّ، اتّضح بعد تأسيس دولة إسرائيل وبدء سياسات المؤسّسة الحاكمة إخضاع الواقع الاجتماعيّ لسياسات الدولة على المستوى القانونيّ والسياسيّ.

هذه الحالة السائلة تصعّب علينا فهم المنطق الذي سوّغ سلوكيّات قيادات سياسيّة، وكذلك سلوكيّات الإنسان المتوسّط الاعتياديّ. لا تأتي هذه الصيغة من أجل إضفاء لشرعيّة على سلوكيّات تلك القيادات أو أيّ قوى اجتماعيّة أخرى، وإنّما من أجل تبيان الواقع المركّب الذي واجهته القيادات في فترة السيولة، ابتداءً من بداية المواجهة بين قوات الهچاناه والمجتمع الفلسطينيّ في تجمُّعاته المختلفة. هذا الواقع وتقلُّباته انعكست في تقلُّبات مواقف الأشخاص، أو في محاولات التعتيم على مواقفهم وإبقائها غامضة لخطورة الواقع والتداعيات الممكنة لأيّ موقف يتّخذه أيّ قياديّ كان على موقعه المستقبليّ. نجد أنّ بعض المستندات التاريخيّة تشير إلى اتّخاذ مواقف معيّنة في هذا الواقع، بينما مستندات أخرى أو تصريحات لاحقة

لتلك القيادات تدلّ على موقف مختلف من قِبلها أو على اعتبارات أكثر تعقيدًا ممّا طُرح في تلك الأيّام (Firro, 1999).

اتّفق المؤرّخون على أنّ السلطات الصهيونيّة، ومن ثَمّ الإسرائيليّة، استدرجت بعض القيادات الدرزيّة الفاعلة في القرى الدرزيّة للتعاون معها قبل نكبة العامَيْن 1948-1949. كذلك نجحت السلطات الإسرائيليّة، وعلى رأسها الجيش، في استدراج بعض الشباب الدروز للخدمة العسكريّة، واستغلّتهم لاختراق المجتمع الدرزيّ الذي بقي بأغلبيّته محايدًا في المعارك والمصادمات بين الجيش الإسرائيليّ والقوى المقاتلة العربيّة، وعلى رأسها جيش الإنقاذ (Parsons, 2000). وقد عملت السلطات الإسرائيليّة على تغيير موقف القيادات الدرزيّة من الصراع، مستغلّةً ضعف القيادات والتنافس الكبير في ما بينها، واندثار المجتمع الفلسطينيّ وتحوُّل أغلبيّته إلى لاجئين خارج قراهم ومن ثَمّ خارج وطنهم (كفير ودور، 2015؛ أڤيڤي، 2007؛ كوهن، 2006). مع اتّضاح الصورة العسكريّة للمواجهة بين القوى المنظّمة اليهوديّة والقوى الفلسطينيّة غير المنظّمة، وأنّ الغلبة هي للأولى، ومع الإعلان عن قيام دولة إسرائيل، بات واضحًا لكلّ الفلسطينيّين الباقين في قراهم أنّ أقصى حدود صراعهم هو المحافظة على بقائهم في وطنهم (منّاع، 2016). إرادة البقاء في الوطن شملت القرى الدرزيّة التي اتّخذت موقفًا حذِرًا منذ بداية المواجهات في نهاية العام 1947، وبعد أن أُعلن عن تقسيم فلسطين إلى دولتين واحدة يهوديّة وأخرى عربيّة.

سياسة استدراج الدروز من خلال تعاون البعض من نخبهم السياسية والدينية استمرّت بعد الإعلان عن دولة إسرائيل، وقد عملت الدولة وممثّلوها على إقناع القيادات الفاعلة بأنّ التماثل مع الدولة من شأنه أن يعود على هذه القيادات بالفائدة، وعلى رأسها الاعتراف بالطائفة كطائفة مستقلّة، وهو ما لا يعني تحقيق أمل منشود منذ فترة وحسب، وإنّما يتعدّاه إلى توفير مراكز قوّة ومناصب مهمّة من شأنها تعزيز مكانة هذه القيادات التقليديّة (Firro, 1999; 2001). إنّ سياسة الاستدراج توضّحت على نحوٍ قاطع مع قضيّة الخدمة العسكريّة التي استغلّت فيها السلطات الخلافات داخل القيادات من أجل استفراد بعضها ببعض، وزجّها في ملابسات لم تكن بالهيّنة، مثلما هو حال الشيخ أمين طريف الذي أبدى موقفًا متحفّظًا تجاه تطبيق

الخدمة العسكريّة الإلزاميّة على أبناء الطائفة، إلّا أنّه تراجع عن هذا الموقف بسبب تخوّفه من أن تفقد عائلته دَوْرها الرياديّ في قيادة الطائفة على المستوى الدينيّ -وهو الأهمّ في كلّ ما يتعلّق بمستقبل الطائفة (أڤيڤي، 2007؛ Firro, 1999).

إنّ سياسة الاستدراج شملت سياسة ابتزاز أخلاقيّ ومادّيّ رافقتها ممارسة ضغوط سياسيّة ومادّيّة قصوى على كلّ من حاول مواجهة سياسة الدولة العامّة (أڤيڤي، 2007). عند التحدّث عن مجتمع درزيّ مهلهَل الاقتصاد والثقافة، في حالة لقي فيها مئات الآلاف من الفلسطينيّين أنفسهم خارج وطنهم، أو منفيّين من قراهم وبيوتهم، يبدو أنّ سياسة الإغراء المادّيّ والسياسيّ لم تكن عاملًا يمكن التقليل من شأنه في تبديل مواقف أبناء الطائفة وتحديد مواقفهم. بالتزامن مع توفير المغريات للقيادات قامت السلطات الإسرائيليّة بتوفير مغريات اقتصاديّة لا يُستهان بها في الفترة العصيبة ما بعد النكبة، وعلى رأسها مسألة المقابل المادّيّ العالي نسبيًّا للمنخرطين في الخدمة العسكريّة (حلبي، 2006). من أهمّ ما يُذْكَر في هذا السياق الاعترافُ بكلّ جنديّ خاطِب ويعقد عقد زواجه على أنّه متزوّج فعلًا، وبالتالي يتقاضى راتبًا شهريًّا كاملًا. هذه السياسة، التي لم تكن متوافرة للمتجنديّن اليهود وخُصّصت للمتجنّدين الدروز، أتت لكي توفّر محفّزًا مادّيًّا قويًّا لإقناع العائلات الفقيرة (وهي الأغلبيّة الساحقة من المجتمع المعروفيّ) بأنّه في الخدمة العسكريّة ما يضمن مستقبل الجيل الشابّ، ولا سيّما أنّ أماكن العمل ومستويات الدخل كانت محدودة للغاية، وفي وقت تقوم الدولة فيه بالاستيلاء على الأراضي العربيّة، بما في ذلك أراضي القرى الدرزيّة، وهو ما أدّى إلى تراجع مركزيّة الزراعة في سوق العمل العربيّ، وهذا بدوره ما ولّد الحاجة المصطنعة إلى البحث عن بدائل توفّر الدخل المضمون للعوائل التي بأغلبيّتها كانت تعاني من ضعف اقتصاديّ وحالة فقر وعناء (Parsons, 2000; Makhoul, 1982).

علاوة على ذلك، استغلّت القوّاتُ الصهيونيّة، ومن ثَمّ السلطاتُ الإسرائيليّة، أحداثَ الاعتداء على القرى الدرزيّة من أجل الترويج لوجود عداء تاريخيّ دينيّ وفقهيّ بين الدروز والمسلمين، وبالتالي في سبيل ترسيخ التعاون بين الدروز واليهود على خلفيّة كونهم أقلّيّات مضطهَدة تاريخيًّا، وكونهم ضحايا لنفس الانتهاكات والاعتداءات من قِبَل المجتمع الفلسطينيّ الذي مُسِخَ كمجتمع مسلم فقط (أڤيڤي، 2007؛ Firro, 1999).

على الرغم من أنّه لا يمكن التقليل من دَور الاعتداءات وحالات فرض الإرادة بالقوّة من قِبَل الثوّار في الأعوام 1936-1939 على بعض القرى الدرزيّة، فإنّ زَخْم الأحداث وخصوصيّتها قد ضُخِّما عمدًا لبناء وعي عامّ يتماشى مع الإرادة الصهيونيّة، ويغذّي مصالح القيادات التقليديّة الدرزيّة، ويسهّل عليها الطريق لقبول الصورة التي طبعتها آليّات الدعاية الصهيونيّة، وتحوّل أحداثًا موقعيّة ليست خاصّة بالدروز فقط إلى حالة تشابه التجربة اليهوديّة في أوروبا وفي أماكن أخرى في العالم. نظريّة التشابه بين اليهود والدروز والمصير المشترك كمجموعتين دينيّتين قوميّتين تحوّلت مع الوقت إلى منظومة تتشابك فيها المصالح، حيث إنّ بقاء الدروز ورفاهيتهم مرتبطان ارتباطًا جوهريًّا ببقاء إسرائيل، ولذا فالدفاع عن هذه الأخيرة دوافعه ذاتيّة وليست من باب التماهي مع الصهيونيّة (عطشة، 2001). هذا الربط بين المجموعتين بمصير مشترك، فيه ما يخفّف الصدام بين الوعي للواقع الصعب الذي يواجهه الدروز، وبخاصّة في وجه مصادرة الأراضي من القَرى الدرزيّة وبكثافة تفوق ما كان متّبَعًا في القرى العربيّة غير الدرزيّة، والتماهي مع أهداف نفس الدولة على المستوى العسكريّ.

في هذا السياق، من المهمّ التأكيد على التحليل التاريخيّ الجديد بالاهتمام الذي يقدّمه المؤرّخ الفلسطينيّ رشيد الخالدي، الذي يرى أحداث الأعوام 1936-1939 عاملًا مهمًّا لتفسير ما أتى بعد ذلك في الأعوام 1947–1949 (Khalidi, 2001). على الرغم من أنّ الخالدي لا يتطرّق إلى الخلافات الداخليّة في المجتمع الفلسطينيّ على خلفيّة طائفيّة، ويركّز على الشرخ العميق بين النُّخَب وعامّة الناس، وعلى رأسهم القرويّون في شمال فلسطين وجنوبها، فقد كان للعامل الطبقيّ والطائفيّ دَوْر مهمّ في إضعاف المجتمع الفلسطينيّ من الداخل. المعاداة التي نشأت بين الثوّار وبعض العوائل في القرى الدرزيّة -كما الحال في قرى غير درزيّة أيضًا- عكست حالة الاندثار في المجتمع الفلسطينيّ الذي أنهكته الثورة وأدّت إلى مقتل العديد من أبنائه ذوي الخبرة العسكريّة، وأفسحت المجال للدسائس والمكائد وتفشّي الفساد والتعاون مع أعداء هذا المجتمع، وهو ما أدّى إلى انهياره كلّيًّا في الأعوام 1947–1949. هذه الحالة التاريخيّة مهمّة، لا لوقائعها وحقائقها فحسب، وإنّما كذلك بسبب الوعي العامّ والصورة الذهنيّة التي انطبعت في عقول المجتمع الفلسطينيّ بعامّة، ولدى الطائفة الدرزيّة بخاصّة. لقد تحوّلت الخيانة والاعتداءات والتجاوزات وعدم احترام حرمة الأقلّيّات إلى الصورة ذات الأهمّيّة الأكبر في

صياغة الوعي المستقبليّ لأبناء الطائفة، وسهّلت الطريق على صناعة القطيعة الأخلاقيّة بواسطة الآليّات التي سيجري التطرّق إليها لاحقًا.

فرض الخدمة العسكريّة بالحنكة والقمع المعرفيّ

ملابسات قضيّة الخدمة العسكريّة لدى أبناء الطائفة الدرزيّة، ولا سيّما موضوع فرْضها إلزاميّةً في سنوات الخمسين، نابعة في الأساس من سياسة السلطة الخبيثة، التي فرضت هذه الخدمة عنوةً، ولكنّها روّجت لها على أنّها استجابة لإرادة القيادة الدرزيّة في الداخل (Firro, 2001). هذه السياسة استمرّت على مدار سنوات، وأقنعت الكثيرين بأنّ انخراط أبناء الطائفة في الخدمة العسكريّة هو ترجمة لإرادة درزيّة مستقلّة وشاملة، وأنّ الاعتراض على ذلك ما هو إلّا صوت أقلّيّة ضئيلة ذات مصالح خاصّة وفئويّة. ممّا يشهد على هذه السياسة مقولةُ بن چوريون (رئيس الحكومة آنذاك): «لم أوافق على إصدار أمر يفرض خدمة الدروز إلّا بعد ما وعدوني أنّ كلّ الناطقين باسم الدروز، القيادات المدنيّة والدينيّة، موافقون، وقد حصلت على وعود بأنّه جرى التحدّث مع كلّ هؤلاء. هم موافقون» (كوهن، 2006).

مقولة بن چوريون غير الصحيحة هذه تلخّص موقف الحكومة الإسرائيليّة الرسميّ وممثّليها، الموقف الذي تحوّل إلى خطاب رسميّ اعتنقه كلّ القائمين على شَرْعَنة خدمة الدروز في الجيش الإسرائيليّ، بما في ذلك بعض القيادات الدرزيّة، بالرغم من أنّ الحقيقة التاريخيّة تدلّ على أنّ العديد من القيادات، بما في ذلك قيادات دينيّة على رأسها الشيخ أمين طريف (الذي عُيّن لاحقًا الرئيسَ الروحيّ للطائفة في البلاد) اعترضوا على فرض الخدمة العسكريّة إلزاميًّا وتخوّفوا منها (أڤيڤي، 2007). إضافة إلى ذلك، كانت هنالك اعتراضات على الخدمة من أوساط غير متديّنة أبدت استياءها من الانخراط في الجيش الإسرائيليّ وسلك الأمن، وذلك لأسباب مبدئيّة وعقائديّة وأخلاقيّة على رأسها الانتماء العربيّ (نفّاع، 2011).

في هذا السياق، تبيّن الوثائق التاريخيّة أنّ الاعتراض على الخدمة العسكريّة كان واسعًا، وأنّ أسبابه متنوّعة وعلى رأسها عدم الموافقة على إرضاخ الطائفة الدرزيّة

للسياسة الإسرائيليّة التي ابتغت خلق شرخ سياسيّ وثقافي وأخلاقيّ بين الطائفة الدرزيّة ومحيطها العربيّ العامّ (نفّاع، 2011). الاعتراض على الخدمة العسكريّة أتى من ثلاثة أبواب مختلفة، لكنّها مجتمعةً شكّلت موقفًا صُلبًا بدأت السلطة الحكوميّة بمواجهته بأشكال مختلفة، منها ما هو عن طريق القوّة والترهيب، ومنها ما هو عن طريق الإقناع، ومنها ما هو عن طريق الابتزاز. تحفّظ الشيخ أمين طريف من الخدمة العسكريّة لسببين أساسيّين. الأوّل يتعلّق بالعلاقة بين دروز فلسطين وباقي الدروز في العالم العربيّ، حيث إنّ الانخراط في الجيش الإسرائيليّ من شأنه إحراج الدروز في العالم العربيّ وخلق توتّرات في محيطهم الاجتماعيّ. بالرغم من كون هذا الموقف عقلانيًا براچماتيًا، فإنّه يبدو غطاءً مريحًا لموقف مبدئيّ مبطّن يدّعي أنّ الدروز جزء لا يتجزّأ من محيطهم العربيّ، وأنّ انتماءهم إلى هذا العالم مثبت من خلال تواجد الدروز في دول عربيّة مختلفة، ولذا يجب الحفاظ على علاقات طيّبة مع المحيط العربيّ. هذا الموقف مشابه للموقف الذي تحدّث به قياديّون من المجتمع العربيّ في إسرائيل، والقائل إنّه لا يمكن للعرب محاربة إخوانهم العرب. السبب الثاني تحفُّظ الشيخ طريف من الخدمة العسكريّة، وهو يتعلّق بالتخوّف من المسّ بالقيم والعادات والتقاليد الدرزيّة عند الشباب الدروز الذين سيؤدّي انخراطهم في الجيش الاسرائيليّ إلى انكشافهم على سلوكيّات وقيم ومعتقدات غربيّة قد تؤدّي في نهاية المطاف إلى ابتعادهم عن إيمانهم ومعتقداتهم وقيمهم (كوهن، 2006). هذا الموقف المتخوّف وفّر حجّة قويّة ضدّ الخدمة العسكريّة، دون أن يبدو سياسيًا أو موقفًا مبدئيًا ضدّ الحكومة وسياساتها (Aboultaif, 2015).

موقف الشيخ طريف احتسب في معسكر المعترضين على فرض الخدمة العسكريّة على أبناء الطائفة الدرزيّة، وأدّى إلى رفع صوتهم دون أن يلتزم بموقفهم المبدئيّ المعترض لكون الدروز عربًا ينتمون إلى الأمّة العربيّة، وبالتالي هم في مواجهة مباشرة مع الصهيونيّة وأتباعها (الاتّحاد، 1964، 3 آذار). بَيْدَ أنّ موقف الشيخ طريف تبدّل مع الوقت، ويبدو أنّ هذا التبدّل نبع من شروط فرضتها الحكومة عليه وعلى أتباعه أتت على شكلين مختلفين (Firro, 1999). الشكل الأوّل هو طرح قضيّة الخدمة العسكريّة كخدمة إلزاميّة بحسب القانون الإسرائيليّ، وبالتالي فالقضيّة ليست إرادة درزيّة مستقلّة، وإنّما هي التزام قانونيّ يعفي القيادة الدرزيّة من

المسؤوليّة المباشرة، وفي نفس الوقت يؤدّي إلى ما هو مراد حكوميًّا، وهو انخراط الدروز في الجيش الإسرائيليّ لا لقيمتهم العسكريّة أو الحاجة إليهم من الناحية القتاليّة، وإنّما كجزء من مخطّط حكوميّ يرمي إلى خلق الفُرقة بين الدروز وسائر الطوائف العربيّة كجزء عن سياسات «فرِّق تَسُدْ»، ومن أجل تقديم نموذج دعائيّ مُفادُهُ أنّ العرب مرحَّب بهم في الدولة العبريّة ما داموا ينخرطون فيها ويُبدون حُسنَ سلوكٍ مدنيًّا من خلال أداء الخدمة العسكريّة (Frisch, 1993). هذا النموذج الدعائيّ ما زال مستعمَلًا حتّى اليوم بالرغم من كونه فارغًا من أيّ معنى حقيقيّ، وعاريًا من الصحّة بكلّ المقاييس الإحصائيّة في الجانب الاقتصاديّ الاجتماعيّ في قضايا التربية والتعليم، وفي القضايا المتعلّقة بالتخطيط والبناء؛ حيث إنّ ما تعانيه القرى الدرزيّة لا يختلف عمّا تعانيه سائر القرى العربيّة بصرف النظر عن تأدية الخدمة العسكريّة (Yiftachel & Segal, 1998; Aboultaif, 2015).

الشكل الثاني الذي أتت عليه سياسة الحكومة التي أدّت إلى توافُق موقف الشيخ أمين طريف مع موقف المعسكر الداعي إلى فرض الخدمة العسكريّة على الدروز هو اللعبُ على علاقات القوّة داخل الطائفة، وابتزازُ مواقف تتماشى مع مواقف الحكومة، بالرغم من أنّها متصادمة مع الموقف المبدئيّ لبعض القيادات. في هذا الصدد، من المهمّ التوضيح أنّ عائلة طريف عملت جادّةً، على مدار عقود ومنذ الحكم العثمانيّ ومن ثَمّ الانتداب البريطانيّ، في سبيل الحصول على اعتراف باستقلاليّة الطائفة الدرزيّة من الناحية الدينيّة عن سائر الطوائف الإسلاميّة، وعلى الاعتراف بعائلة طريف وشيخها المركزيّ قائدًا روحيًّا للطائفة في فلسطين (Firro, 1999). على خلفيّة ذلك الصراع، وكجزء من حنكة السياسة الإسرائيليّة تجاه الأقلّيّة العربيّة بعامّة، والدروز بخاصّة، قامت الحكومة بطرح إمكانيّة الاعتراف بالطائفة طائفةً مستقلّة لها مؤسّساتها ومن يرعاها، لا محبّة بالدروز أو بالقياديّ هذا أو ذاك، بل كجزء من مخطّط أوسع يؤسّس الشرخ المنشود بين الدروز وباقي العرب في البلاد، ويبدأ في عمليّة واسعة من بناء الهُويّة الطائفيّة كعمود فقريّ للعنف المعرفيّ الذي جرى التحدّث فيه سابقًا. هذه السياسة أدّت إلى تبدّل موقف الشيخ طريف، ليتماشى مع مواقف قيادات أخرى قبلت بالصفقة المعقودة التي يجنَّد بحسبها الدروز في الخدمة العسكريّة مقابل ضمان مصالح القيادات التقليديّة من خلال الوظائف الحكوميّة أو الكنيست أو الوساطة بين أبناء الطائفة

والمكاتب الحكوميّة، وهو ما يضمن للقيادات التحكُّم بعامّة الناس كما أظهر إيان لوستيك في دراسته الجديرة بالاهتمام (Lustick, 1980).

إنّ الاعتراف بالطائفة الدرزيّة كطائفة مستقلّة أتى على مراحل. على الرغم من تركيز المؤرّخين على سنوات الخمسين، فإنّ الحلقة التي لا تقلّ أهمّيّة في هذه السياسة هي سنوات السبعين التي أتت للتجاوب مع متطلّبات العصر من حيث الحاجة إلى توفير غطاء معرفيّ للسياسة الحكوميّة تجاه الدروز، ولتتجاوب مع متطلّبات جيل الشباب الدرزيّ الذي انكشف على المجتمع الإسرائيليّ، وأدرك أنّه بحاجة إلى هُويّة وقِيَم خاصّة به تُشَرْعِن سلوكيّاته وتمنحها منطقًا ذاتيًّا مستقلًّا ومتماسكًا، وهو ما انعكس في إقامة سلك تعليم خاص بالدروز في العام 1975 (Firro, 2001). هذه الهُويّة والقِيَم من شأنها تسويغ القطيعة الأخلاقيّة التي سنتحدّث عنها لاحقًا.

المفارقة الأخلاقيّة وقصور التفسير الدينيّ وأهمّيّة العنف المعرفيّ

اتّفق المؤرّخون على أنّ العديد من القرى الدرزيّة احتضنت الآلاف من اللاجئين الذين نزحوا من قراهم جرّاء السياسات الترهيبيّة التي اتّبعتها الهچاناه، والجيش الإسرائيليّ فيما بعد، خلال النكبة (منّاع، 2016؛ عرّاف، 2007؛ Firro, 1999). هذه القرى قامت باحتضان اللاجئين، وعملت على إبقائهم في البلاد، على الرغم من نوايا المؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة ترحيلهم خارج مناطق سلطة الجيش الإسرائيليّ. هذا الاحتضان عبّر عن المأزق الذي وقع فيه اللاجئون الذين لم تتوافر لهم إمكانيّة البقاء في قراهم، كما عبّر عن النوايا الحسنة التي أبداها أبناء الطائفة الدرزيّة الذين عملوا جاهدين، بعد أن ضمنوا بقاءهم في الوطن، في سبيل إبقاء العدد الأكبر من جيرانهم على أرض الوطن بالرغم من الصعوبات المادّيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

احتضان اللاجئين عبّر عن موقف أخلاقيّ أكثر ممّا عبّر عن موقف سياسيّ؛ إذ إنّ القيادات الدرزيّة كانت قد اتّخذت موقفًا محايدًا في أغلب الأحيان خلال الحرب. فبعد معركة هوشة والكساير، في شهر نيسان عام 1948، بات واضحًا أنّ الغلبة

في المعارك هي لقوّات الهچاناه، وأنّ كلّ من حاول مقاومتها لقي التهجير. بالرغم من الخلافات الداخليّة بين قيادات الطائفة الدرزيّة، عبّرت سلوكيّات هذه القيادات عن أنّ الموقف المحبَّذ في الظروف المتاحة هو القيام بكلّ ما يتطلّب للحفاظ على القرى الدرزيّة على تراب وطنها، ولمواجهة كلّ محاولة للوقوع في الحالة المأساويّة التي واجهتها العشرات من القرى التي هُجّرت من أماكنها. وهي في ذلك لم تكن لتختلف عن العديد من القرى العربيّة في الجليل التي لجأت إلى الاستسلام في ظلّ انهيار المجتمع المدنيّ الفلسطينيّ وغياب الخيار العسكريّ الحقيقيّ.

سياسة البقاء عبّرت عن حالة عامّة حاولت بعض القيادات الدرزيّة تعميمها على سائر القرى الأخرى. هذا الموقف انعكس في محادثات بين قيادات درزيّة وقيادات عربيّة أخرى من جهة، وقيادات الجيش الإسرائيليّ من جهة أخرى (Aboultaif, 2015؛ نفّاع، 2011). خلال المحادثات بين القيادات العسكريّة الصهيونيّة والقيادات الدرزيّة، تلك المحادثات التي عبّرت في محاولاتها الأولى عن كسب الدروز إلى جانبها خلال الصراع، طرحت بعض القيادات الدرزيّة شروطها التي لم تشمل دعم قيادتها وانخراطها في الواقع الجديد فحسب، بل شملت كذلك الإبقاءَ على القرى المجاورة التي لم تحارب على نحوٍ واضح ضدّ القوّات الإسرائيليّة في تلك الفترة (عرّاف، 2007).

استقبال الآلاف من النازحين الفلسطينيّين من القرى المجاورة يُطرح اليوم، وطُرِح في السابق، على أنّه واجب أخلاقيّ قامت به القرى الدرزيّة على الرغم من قسوة الظروف. حوّل البعض هذا الواجب الأخلاقيّ إلى جميل لم تكن ملزَمةً به القرى الدرزيّةُ في الظروف التي خيّمت على الواقع العربيّ إبّان النكبة. هذا الموقف الأخير يُطرح في سياق تسويغ الانضمام إلى الخدمة العسكريّة، حيث إنّ المجتمع الفلسطينيّ لم يصمد في وجه القوى الصهيونيّة لأسباب داخليّة، وعلى رأسها النخبويّة من جهة، والخيانة والتعاون مع السلطات الصهيونيّة من جهة ثانية، وذاك لم يُتِح لمن أراد البقاء إمكانيّةَ الاعتراض على نجاح الحركة الصهيونيّة في تغيير معالم البلاد وإقامة دولة إسرائيل (كوهن، 2006). هذا التسويغ يحاول أن يبرّر المفارقة بين استقبال النازحين من جهة، والانضمام إلى قوى الأمن الإسرائيليّة خلال فترة قصيرة من الزمن من جهة أخرى، وهو يدلّ على مفارقة أخلاقيّة كان لا

بدّ من التعامل معها لتعليل السلوك الطائفيّ على نحوٍ يمنطقه ويجعله قادرًا على الصمود في وجه انتقادات داخليّة وتهجُّمات خارجيّةٍ ومحاسبات تاريخيّة لاحقة.

هنالك تسويغان متنافسان من الممكن طرحهما لتفسير المفارقة التي طُرِحت آنفًا. التسويغ الأوّل أصبح دارجًا بسبب تأكيد باحثين إسرائيليّين مستشرقين على أهمّيّته في تعليل سلوك الدروز، وهو تسويغ غير تاريخيّ وانتقده مؤرّخون دروز وغير دروز بسبب عدم قدرته على توفير تعليل مقنع وتاريخيّ للدروز كمجموعة أقلّيّة. هذا التسويغ مبنيّ على فكرة التقيّة كمبدأ دينيّ سلوكيّ يصحّ في كلّ لحظة وفي كلّ ظرف تاريخيّ. التسويغ البديل الذي لم يطرحه على نحوٍ مباشر المؤرّخون الناقدون للتسويغ الأوّل -لكنّه مبطَّن في تحليلاتهم- هو مبدأٌ دينيّ وعقائديّ في الوقت نفسه، وهو مبدأ حفظ الإخوان الذي يشابه سلوك كلّ المجموعات البشريّة الصغيرة التي تحاول الحفاظ على نفسها في ظروف تاريخيّة حالكة وقاهرة أو صعبة تهدّد كيانها أو بقاءها في مكانها. ابتغاء التوضيح، نطرح في ما يلي التسويغ الأوّل، وبناء على نقده نشتقّ التسويغ البديل له (مبدأ حفظ الإخوان) والذي لا يقتصر على كونه مبدأً دينيًّا، وإنّما يمكن اعتباره مبدأً إستراتيجيًّا لا يختلف عن اعتبارات أيّ مجموعة إنسانيّة تقليديّة أم حديثة، وطنيّة أم دينيّة، كبيرة أم صغيرة.

لقد أكّد العديد من الباحثين الإسرائيليّين على مبدأ التقيّة على أنّه مبدأ مركزيّ في الدين الدرزيّ، وبالتالي ذاك يعلّل سلوكيّات الدروز في كلّ أماكن وجودهم، بما في ذلك فلسطين ومن ثَمّ إسرائيل. وقد استعمل كلّ من إلياهو إبشتين وحاييم بلانك وأهرون لايش وڤڤرئيل بن دور مبدأ التقيّة كمبدأ مهمّ بل مركزيّ في تعليل سلوك الدروز (إبشتين، 1939؛ بلانك، 1938؛ بن دور، 1979؛ Layesh, 1985). وقد طُرِح هذا المبدأ على أنّه يفسّر تساتر الدروز مع محيطهم المسلم غير المتسامح، ومن ثَمّ على أنّ الحركة الصهيونيّة ودولة إسرائيل من بعدها حرّرتهم من هذه الحاجة بسبب حرّيّة العقيدة التي اتّبعتها تجاه جميع الأقلّيّات الدينيّة داخلها (Nisan, 2010).

في هذا الصدد، لا بدّ من التذكير بالتأكيد الإسرائيليّ، الذي تعاون في ترويجه بعض أبناء الطائفة، أنّ العلاقة التاريخيّة بين اليهود والدروز تعود إلى أيّام النبيّ موسى، إذ إنّ الأخير ارتبط بيثرو، النبيّ شُعَيْب الذي يعتبره الدروز من أهمّ

أنبيائهم، والذي قام بحسب الرواية الإسرائيلية بتزويج ابنته تسيپورا للنبيّ موسى (فرويد، 1986؛ Shitrit as cited in Parsons, 2000, p. 72; Nisan, 2010). هذه العلاقة التاريخيّة المصطنعة روّج لها يتسحاك بن تسڤي عند استخدامه وترديده لاقتباس من الرحّالة اليهوديّ – الإسبانيّ بنيامين (من توليدو) الذي ذكر ضيافة وحسن معاملة الدروز في الشوف اللبنانيّ بناء على مقالة لإلياهو إبشتين الذي عمل من قِبله في القسم العربيّ للوكالة اليهوديّة، والذي وصف المعاملة الحسنة والمساعدة التي قدّمها الدروز لليهود على مرّ التاريخ (بن تسڤي، 1954؛ إبشتين، 1939). هذه القراءة، في مقالة إبشتين في العام 1939 ومن ثَمّ بن تسڤي في أواسط الخمسينيّات، تحوّلت بمرور الزمن إلى سياسة مبرمَجة ترمي إلى مَحْوَرة هُويّة الدروز في إسرائيل في شخصيّة وتاريخ ومكانة النبيّ شُعَيْب، وهو الذي ذُكِر في التوراة ككاهن بني مِدْيَن (يثرو) من أجل تسهيل عمليّات التنشئة وبناء الهُويّة بما يتماشى مع المصالح الإسرائيليّة، والدلالة على ذلك استحداث كتب التراث الدرزيّ التي يدرَّس بها في المدارس، والتي تبنى حول مكانة النبيّ شُعَيْب الذي يُحتفَل بِعيده كلّ سنة بزيارة جماعيّة في الخامس والعشرين من شهر نيسان كلّ سنة.

لقد ذكرت ليلى پارسونز في كتابها القيّم عن سلوك الدروز في الأعوام 1947 – 1949 ودوافعهم إلى النقاش الذي دار بين الباحث والمؤرّخ قيس فرّو ونقده لاستعمال مبدأ التقيّة في تعليل سلوك الدروز (Parsons, 2000). وقد ادّعى فرّو، في هذا الشأن، أنّ التقيّة ليست تعليلًا كافيًا لسلوك الدروز السياسيّ، إذ إنّها تُظهِرهم متماشين مع الجهة القويّة في أيّ صراع، وهو ما لا يتماشى مع تاريخهم؛ فقد انتفضوا عدّة مرّات ضدّ قوى سياسيّة أقوى منهم بكثير، وعلى رأسها انتفاضتهم ضدّ المصريّين في العام 1838، وضدّ العثمانيّين عام 1890، وضدّ الفرنسيّين عام 1925، وضدّ الإسرائيليّين في الجولان في الأعوام 1978 - 1982، وفي حرب الشوف في العام 1982(Firro, 1992). هذا الانتقاد الذي يقدّمه فرّو تؤكّده ليلى پارسونز بلغتها الحذرة إذ تقول: «مثل أيّ مجموعة أقلّيّة أخرى، سلوكهم السياسيّ كان مبنيًّا على الحفاظ على مصالحهم الاقتصاديّة والسياسيّة كمجموعة منفصلة» (Parsons, 2000, p. 16). هذا التفسير يصبّ في اتّجاهين؛ أوّلهما أنّ المبدأ الدينيّ الذي يُظهر الدروز على أنّهم متعاونون مع أيّ سلطة لا يعلّل سلوكهم السياسيّ، بل إنّه كذلك يشكّل تبريرًا فقط، ولهذا التبرير

مقاصد مستقبليّة تريد تحويل الطاعة للمؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة إلى سلوك اعتياديّ وطبيعيّ لدى الدروز. إنّ استعمال مبدأ التقيّة أتى ابتغاءَ شَرْعَنة نمط معيّن من السلوك الذي تريده السلطة الإسرائيليّة من الدروز أكثر ممّا أتى توصيفًا وتعليلًا لسلوكهم في الماضي. كذلك إنّ استعماله أتى لكي يُشِيع أنّ السلوك المتعاون مع السلطة هو السلوك الصحيح والمحبّذ من الناحية الدينيّة، وهو أمر من شأنه تسهيل محاولات السلطة الإسرائيليّة الاستحواذ على ولاء الدروز وتعاونهم.

يصبّ تفسير پارسونز، وفرّو من قبلها، لسلوك الدروز في الأعوام 1947-1949، في التأكيد على أنّ سلوكهم، بالرغم من كون الطائفة الدرزيّة ذات وعي جماعيّ مستقلّ نسبيًّا يتمحور في العقيدة الدينيّة وممارستها، هو سلوك مشابه لكلّ مجموعة أقلّويّة تحاول الحفاظ على نفسها من الهلاك في كلّ ظرف تاريخيّ صعب، ولا سيّما في حالات الصراع. هذا التفسير يحتّم علينا التطرّق إلى موضوعَيْن مهمَّيْن يجب التأكيد عليهما. الموضوع الأوّل هو أنّ سلوك الطائفة الدرزيّة، على وجه العموم، لا في أعوام النكبة حصرًا وما بعدها، مبنيٌّ على اعتبارات عقلانيّة مَردُّها -مَهْما اختلفت فيها الآراء- إلى الولاء للطائفة بناء على مبدأ حفظ الإخوان الذي يُعتبر المبدأَ الثانيَ في أهمّيّته لدى المعروفيّين الدروز. هذا الدمج بين المبدأ العقائديّ والسلوك العقلانيّ، من أجل درء المخاطر والابتعاد عن الهلاك، يشكّل تعليلًا قويًّا من شأنه أن يوفّر الإطار النظريّ الأكثر ملاءَمةً لتعليل سلوكيّات هذه المجموعة. لا يختلف هذا التعليل عن أيّ سلوك لمجموعات أقلّويّة أخرى مَهما كانت هُويّتها وثقافتها وحضارتها، كما بيّنت دراسة أوريئيل أبولوف حول الفرنكوفونيّين والأفركانيّين واليهود (أبولوف، 2012)؛ وذلك أنّ المجموعات الصغيرة، حين تعصف بها الظروف التاريخيّة، يكون جلّ ما تحاوله هو المحافظة على كيانها ووجودها، وبالتالي تُعتبر الظروف المتاحة عاملًا مهمًّا في تشكيل اعتباراتها وسلوكها (أبولوف، 2012). هذا التعليل يضع رؤية المجموعة الأقلّويّة لنفسها نصب أعيننا دون الدخول في الحكم عليها من منظومة أخلاقيّة خارجيّة لاعتباراتها، ودون الوقوع في تفسيرات وتسويغات ترمي إلى شَرْعَنة سلوكها أو ذمّه. ما الخلافات داخل الطائفة الدرزيّة إلّا دلالة على محاولات القيادات والنُّخَب داخل هذه المجموعات لخلق التماهي بين مصالحهم ورؤيتهم للأمور والمصالح العامّة للطائفة كما يرونها. الشرخ بين من اختار التعاون مع الحركة الصهيونيّة

ودولة إسرائيل، والمتحفّظين والمعترضين على ذلك، في الإمكان رؤيته من خلال الربط بين المصلحة الخاصّة والعامّة من قِبل قيادات المعسكرات الاجتماعيّة المختلفة، وذاك ما لا زال الواقع الطائفيّ يتّسم به في أيّامنا هذه.

ثمّة موضوع آخر لا بدّ من التطرّق إليه، يتعلّق بالتعميم المبطَّن في التفسير والتعليل الدينيّ لسلوك الطائفة الدرزيّة الاجتماعيّ والسياسيّ، وهو أنّ هذا التفسير القاصر يغيّب الخلافات الداخليّة داخل الطائفة، ويحدّ من أهمّيّة الصراعات كعامل مهمّ في سلوكيّات المجموعات الإنسانيّة مهما كانت عقيدتها، كما أنّه يغيّب وجود اعتراض لا يستهان به على الواقع الذي استُدرجت الطائفة إليه من خلال المغريات التي تحدّثنا عنها آنفًا. هذا الاعتراض لا يمكن اقتصاره على الاستياء النفعيّ والذرائعيّ من سياسات السلطة والذي يحدّه سقف مطلبيّ محدود، وإنّما يجب التحدّث عن اعتراض مبدئيّ وعقائديّ وهُويّاتيّ وأيديولوجيّ لا يغيّب مصلحة الطائفة ومستقبلها، بل يراه ضمن سلوكيّات أقلّها عدم التصادم مع المحيط العربيّ والاغتراب عن الانتماء الحضاريّ إلى الأمّة العربيّة وثقافتها وحضارتها من خلال دبلوماسيّة جماعيّة حكيمة وپرچماتيّة. وثمّة اعتراض أعمق من ذلك على الاعتبارات النفعيّة والذرائعيّة التي ترى أنّ الانتماء العَقَديّ والحضاريّ والثقافيّ يحتّم إجراء مراجعة عميقة للسلوك الجماعيّ على مدار العقود الأخيرة، ولا سيّما أنّه جرى التحقّق من أنّ الوعود التي أطلقتها الحركة الصهيونيّة ودولة إسرائيل غير قابلة للتطبيق، وأنّها لم تكن سوى آليّات للحصول على مآرب بعيدة عن مصالح وتواجد الدروز. هذا التوجّه يعبّر عن مأزق لا يستهان به؛ إذ إنّ الواقع الإسرائيليّ خلق حالة من الاندماج لا يمكن التغاضي عن كونها مغرية لا لأبناء الطائفة الدرزيّة فحسب، بل كذلك لفئات واسعة من المجتمع العربيّ الأوسع. في هذا الشأن، تطرح لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة (التي أقيمت عام 1972) موقفًا مبدئيًّا من منظور الانتماء العربيّ والإسلاميّ للدروز، وبالتالي تعترض على الخدمة العسكريّة وعلى فصل التعليم الدرزيّ عن العربيّ، وتنادي بإعادة اندماج الدروز في محيطهم العربيّ (بيان اللجنة الأوّل، 1972، 10 آذار). وقد ذكّرت اللجنة بالعرائض والنداءات التي نشرت منذ عام 1956 ضدّ الخدمة العسكريّة الإلزاميّة وأكّدت، ولا زالت تؤكّد، على موقفها المعترض على السياسات الإسرائيليّة القاصدة لتشويه صورة الدروز وزرع الشقاق بين أبناء الشعب الواحد.

ادّعاء التقيّة، أو موافقة القيادات الدينيّة على الخدمة العسكريّة، يبدو الآن بدعة إسرائيليّة فضحتها مستندات المؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة بذاتها، والتي نشرت من أرشيفات الدولة والجيش الإسرائيليّ. تُبيِّن هذه المستندات أنّ الترويج لفكرة التقيّة، ومن ثَمّ محاولات بناء هُويّة طائفيّة منغلقة على ذاتها ومنقطعة عن تاريخها وعن ثقافتها، كلّ ذلك يصبّ في باب العنف المعرفيّ الذي استخدمته الحركة الصهيونيّة، وما زالت تستخدمه دولة إسرائيل، لا لتسخير الطائفة الدرزيّة فحسب، بل لتسخير كلّ الأقلّيّة الفلسطينيّة في داخلها. من المهمّ الإشارة إلى أنّ نجاح الحركة الصهيونيّة ومن ثَمّ دولة إسرائيل في إرضاخ الطائفة الدرزيّة لسياساتها تعود إلى كونها المجموعةَ الأضعف اقتصاديًا وثقافيًا وتعليميًا منذ ما قبل قيام الدولة، وعلى مدار عقود عدّة منذ تأسيسها (منّاع، 2016).

تنبغي الإشارة أنّ العنف المعرفيّ المنعكس في تأويلات دينيّة بعيدة عن المعاني المبطّنة في العقيدة الدينيّة، وكذلك في تطوير برامج تعليميّة وتثقيفيّة إلزاميّة في سلك التربية والتعليم الدرزيّ المفصول عن ذاك العربيّ، هذا العنف أتى ليحلّ محلّ العنف المادّيّ والجسديّ الذي استعملته الدولة على مدار عقود طويلة. يأتي العنف المعرفيّ جزءًا من محاولات الدولة التخفيف من ظهور استعمالها للعنف المادّيّ والجسديّ الذي تتستّر عليه، لكونه ظاهرًا للعِيان ومن شأنه أن يؤدّي إلى تذمّر واحتجاجات تريد الحكومة الإسرائيليّة تغييبها عن الواقع السياسيّ في علاقتها مع الأقلّيّة الفلسطينيّة في الداخل. الاحتجاجات المستمرّة إلى الآن تشكّل إثباتًا قاطعًا على المعارضة القائمة في المجتمع الدرزيّ –كما في سائر فئات المجتمع العربيّ– ضدّ الخدمة العسكريّة، كما كان الحال في أواسط الخمسينيّات، وكما هو الحال الآن وذلك من خلال الحملات الشعبيّة المختلفة، وعلى رأسها حملات كحملة «أرفض، شعبك بيحميك»، والتي تبيّن أنّ العنف المعرفيّ هو آليّة ناجعة لإخضاع أبناء الطائفة الدرزيّة لإرادة السلطة وبعض القيادات الدرزيّة المتعاونة معها وعلى خلفيّة منفعيّة شخصيّة ضيّقة. استخدام العنف المعرفيّ المبنيّ على تأويل منحرف لوقائع تاريخيّة عرَضيّة نجح في إقناع العديد من أبناء الطائفة وبناتها بأنّ التاريخ الدرزيّ حافل بالصدامات مع المجتمع الاسلاميّ، الذي بحسب هذه التأويلات لم يحترم الأقلّيّات، وبأنّ الواقع الإسرائيليّ هو البديل الأفضل للمجموعات الصغيرة التي تعاني الاضطهاد كما عاناه اليهود في أوروبا وفي الدول العربيّة (فلاح، 2000). ومن المهمّ الإشارة أنّ

السلطة القائمة على صياغة مضامين التعليم في الكتب المدرسيّة تلاعبت بصحّة المعطيات التاريخيّة وغيّبت من الكتب التدريسيّة حقيقةَ كون المجتمعات المسلمة تعدُّديّة ومتسامحة إلى درجة كبيرة، وأنّ الخلافات، أيًّا كانت، لم تكن في أساسها على خلفيّة دينيّة بقدر ما هي على مصالح ونفوذ وولاءات جماعيّة، كما كان معهودًا في كلّ المجتمعات في الماضي، كما اليوم. في سبيل تنفيذ سياسة العنف المعرفيّ، كان لا بدّ من صنع وعي جديد يرى حاملُه وضعَه الحاليَّ وضعًا طبيعيًّا. في هذا الشأن، تعاوُن أكاديميّين دروز كان وما زال مهمًّا على نحوِ ما يقول في ذلك سلمان فلاح، مَن أدار هذه السياسة على مدار عقود: «بجهد مشترك من وزارة المعارف والثقافة ومربّين دروز يقوم في الوقت الحاليّ مربّون دروز بتحضير موادّ تعليميّة للمدارس الدرزيّة. هذه الموادّ تتطرّق إلى الجوانب القِيَميّة الخاصّة للتراث الثقافيّ الدرزيّ. المسؤولون عن جهاز التعليم الدرزيّ يعملون بجهد من أجل تطوير الوعي الدرزيّ – الإسرائيليّ، والخصوصيّة الدرزيّة، والتراث الدرزيّ من أجل تثقيف الدروز ليكونوا واثقين من درزيّتهم وموالين لدولتهم ولتقاليدهم ولدينهم ولمبادئ ثقافتهم» (فلاح، 1978، ص. 19). من الواضح أنّ الربط بين بناء الهُويّة والاعتزاز بالتراث والولاء للدولة لم يكن عفويًّا، وإنّما قصد خلق ارتباط ذهنيّ وإدراكيّ لا يمكن فضّه ويفرض تماسكًا بين قِيَم لا علاقة بينها، ويحاول اصطناع وعي جديد يوهم بأنّ الدروز لم يكونوا معتزّين بهُويّتهم، وبأنّ الدولة عامل إلزاميّ في إتاحة المجال للاعتزاز بالهُويّة، وبالتالي يجب تقديم الشكر والعرفان لها على خدمتها، وهو ما أصبح جزءًا من الثقافة المذوّتة لدى الأجيال اللاحقة. لا يعني استخدام العنف المعرفيّ أنّ الدولة الإسرائيليّة لا تستخدم العنف الجسديّ والمادّيّ عندما لا تستطيع تطويع الدروز لصالح سياساتها. تجلّى هذا السلوك من قِبَل الدولة في عدّة حالات، وعلى رأسها قضيّة أراضي الزابود في قرية بيت جَنّ التي اعترض أهلها على مصادرة أراضيهم، وأبت الدولة إلّا أن تواجههم بالقوّة مستعملةً كلّ أساليب العنف لإرغامهم على قبول سياساتها العنصريّة في ما يتعلّق بالملْكيّة والتخطيط والبناء (Yiftachel & Segal, 1997). كذلك تجلّت سياسات الدولة القمعيّة تجاه الدروز في حادثة البقيعة في العام 2007، عندما حاولت الشرطة الإسرائيليّة التسلّل إلى القرية واحتلالها من جديد لإرضاخ أهلها لسياسات الشرطة التمييزيّة (لجنة المبادرة الدرزية، 2008).

العنف المعرفيّ لا يتمثّل في الفكر الدينيّ وتأويلاته المتماشية مع الإرادة الإسرائيليّة

فحسب، وإنّما انعكس في عمليّة فصل سلك التعليم الدرزيّ عن العربيّ وصناعة الهُويّة والاغتراب عن اللغة العربيّة (خيزران، 2014). رافقت صناعةَ الهُويّة الطائفيّة صناعةُ النخبة الدرزيّة الجديدة التي تمخضّت عنها سياسات التربية والتعليم، والخدمةُ العسكريّة، وتطويرُ الوعي «الزائف» المتقبّل للفكر المنفعيّ والراضخ للواقع الماديّ الذي توفّره الحكومة الإسرائيليّة. هذه النخبة تشكّلت بمرور الزمن نتيجة الربط بين الخدمة العسكريّة، والمستوى المعيشيّ العالي نسبيًّا المتوافر لأبناء الطائفة، ولا سيّما أنّ الخدمة في سلك الأمن توفّر مدخولاً عاليًا نسبيًّا لفئة سكّانيّة لا تتوافر لديها الثقافة الأكاديميّة التي تُعتبر عاملًا أساسيًّا في رفع مستوى الحياة في الاقتصاد العصريّ. هذه النخبة، وفي مقدّمتها الضبّاط المسرّحون من سلك الأمن، تشكّل عاملًا مهمًّا في توفير نموذج ماديّ «ناجح» لأبناء الطائفة الدرزيّة، وبالتالي تعبّر عن العقليّة النفعيّة الضيّقة -وإن كان في ذلك تجاوز تاريخيّ وأخلاقيّ للانتماء الحضاريّ إلى هذه الطائفة.

ثمّة خلافات داخليّة في الطائفة الدرزيّة -وإن كانت قليلة- في كلّ ما يتعلّق بهُويّتها الوطنيّة وانتمائها الثقافيّ والدينيّ للعالم العربيّ والإسلاميّ. هنالك مجموعة لا يستهان بها من أبناء وبنات الطائفة الذين لم يرضخوا لمقتضيات الواقع وسياسات غسل الدماغ والعنف المعرفيّ، ولم يوافقوا على الخدمة العسكريّة الإلزاميّة، ولا تقبّلوا الهُويّة الطائفيّة الضيّقة التي حاولت المؤسّسة الإسرائيليّة وما زالت تحاول فرضها على الطائفة الدرزيّة. التحليل الآتي لا يتغاضى عن هذا الموقف وممثّليه، ولا يقلّل من شأنه ومكانته، ولكن بالرغم من وجوده لا بدّ من الاعتراف بحقيقة الأمر أنّ هنالك توافقًا وتماشيًا درزيًّا عامًّا مع قضيّة الخدمة العسكريّة، وبخاصّة على مستوى القيادات الدينيّة التي بمجرّد عدم وقوفها في وجه سياسات الدولة تمنح سلوكيّات الإنسان الدرزيّ المتوسّط الشرعيّةَ وتسوّغ هذه السلوكيّات. هذا الموقف الحاليّ يمكن تفسيره بواسطة مسوّغات مختلفة لكن متراكمة. هذا التماشي يمكن أن يعني الموافَقة على الخدمة. هذه الموافَقة يمكن أن تُقسم إلى قسمين: الأوّل موافَقة مبدئيّة، والثاني موافَقة قسريّة. الفرق بين هاتين الموافَقتين تحليليّ فقط؛ وذلك أنّهما نابعتان من الأسباب نفسها، وهي علاقات القوّة المعرفيّة التي فُرضت على الطائفة الدرزيّة منذ أوائل سنوات الخمسين من القرن العشرين حتّى اليوم.

صناعة القطيعة الأخلاقيّة

الاعتراض على أداء الخدمة العسكريّة في الخمسينيّات من القرن العشرين كان ذا دوافع بنيويّة عميقة في الطائفة الدرزيّة، وعلى رأسها قضيّة الانغلاق الدينيّ والمحافَظة الاجتماعيّة، وإلى هذا ينضاف العاملُ المادّيُّ؛ إذ إنّ البنْية الاقتصاديّة الفلّاحيّة كانت تحتّم توافر قوى عاملة كثيرة بغية التمكّن من حَمْل عبء العائلة الاقتصاديّ (أڤيڤي، 2007، ص.ص. 98-101). على الرغم من أنّ الانتماء الطائفيّ الدينيّ لا يشكّل عاملًا مستقلًّا في توجيه سلوكيّات الطائفة، وعلى الرغم من أنّ الاعتبارات الدنيويّة ليست أقلّ أهمّيّة في تسويغ سلوكيّات أبنائها، فإنّ العامل الدينيّ وسرّيّته، كما انفصاله عن سائر الطوائف الإسلاميّة، شكّلا عنصرًا مهمًّا في المشروع الإسرائيليّ لإرضاخ الطائفة الدرزيّة لإرادة الدولة ومصالحها الفئويّة. الخصوصيّة الدرزيّة تحوّلت إلى ورقة مهمّة في اللعبة الإسرائيليّة لدقّ الأسافين في جسم المجتمع العربيّ ودبّ الفُرقة بين أبناء الشعب الواحد. إنّ الاعتراض على سياسات الحكومة، والصوت الأخلاقيّ والمبدئيّ الذي برز على مدار السنوات، حَتَّما فرْضَ منظومة أيديولوجيّة مُحْكَمة تصبّ في شرعيّة الانخراط في سلك الأمن، وتصدّ التساؤلات المتنوّعة حول مسوّغات هذا السلوك الجماعيّ؛ حيث طرحت بعض القيادات الأخلاقيّة الدرزيّة تساؤلات حول معاني الخدمة العسكريّة وتداعياتها وإسقاطاتها المعنويّة والثقافيّة والسياسيّة، كما طرحت خطابًا متماسكًا ضدّ الخدمة العسكريّة ومسوِّغاتها الملفَّقة (من بين هذه الشخصيّات: نديم القاسم؛ صالح نسيب خير؛ الشيخ فرهود قاسم فرهود)، وهو ما دفع السلطة وأعوانها إلى استثمار جهود وموارد جمّة في توفير تسويغات خبيثة تُشَرْعِن الخدمة العسكريّة، وعلى رأسها المردود المادّيّ لدى نخبة واسعة من مسرَّحي سلك الأمن.

ابتغاء مواجهة هذا الخطاب وتوفير خطاب بديل متماسك أيديولوجيًّا وعمليًّا، كان لا بدّ من استغلال الخصوصيّة الدينيّة والتاريخ الدينيّ لتعميق الهوّة بين الدروز والمسلمين من جهة، ولتدعيم هُويّة درزيّة مستقلّة لها قناعاتها وشرعيّتها الخاصّة. السياسة الرسميّة الإسرائيليّة قصدت «الاستمرار في العمل على تعزيز خصوصيّة الدروز وانفصالهم، وبخاصّة الجيل الشابّ، عن العرب» (كوهن، 2006، ص. 202). لقد جرى تأكيد هذه السياسة منذ ما قبل قيام الدولة، حيث صرّح يتسحاك بين

تسقي (رئيس اللجنة القوميّة ليهود أرض إسرائيل، وهو مَن أصبح لاحقًا الرئيسَ الثاني لدولة إسرائيل) في العام 1940 بما يلي: «حسب رأيي، هنالك مصالح مشتركة بيننا وبين الدروز أكثر من أيّة مجموعة أخرى في البلاد [...] لدى الدروز جناحان؛ الأوّل يحاول التحرّر من المحكمة الشرعيّة الإسلاميّة، والثاني لا يريد التحرّر من هذه المحكمة. حسب رأيي، في الإمكان من خلال بدعة ملائمة مساعدةُ الجانب الذي يريد التخلُّص من حكم المفتي وممثّليه» (أڤيڤي، 2007، ص. 24). هذه التصريحات تُظهِر جليًّا مقصد الحركة الصهيونيّة ومن بعدها دولة إسرائيل، المقصد المتمثّل في زرعِ الفرقة بين الدروز والمسلمين، وخلقِ هُويّة خاصّة للدروز، وتنظيمِ الطائفة على أَساس قوميّ منفصل عن المسلمين. أكّد هذا الموقفَ قولُ رئيسِ الحكومة ليڤي إشكول في آب عام 1967 أنّ «دولة إسرائيل معنيّة بفصل الطائفة الدرزيّة عن سائر فئات المجتمع العربيّ ودمجها في حياة المجتمع اليهوديّ» (أڤيڤي، 2007، ص.ص. 31-32).

على نحوِ ما أسلفنا، في سبيل خلق القطيعة الأخلاقيّة الممكنة وسدّ الطريق على ما أكّدناه على المستوى العلنيّ، اتّبعت السلطة عدّة سياسات لا مجال هنا للدخول في كلّ تفاصيلها في هذا السياق، لكن لا بدّ من ذكْرها على نحوٍ أوّليّ على أمل تعميق النظر فيها وتحليلها في المستقبل.

بعض التفسيرات المتداوَلة في الطائفة الدرزيّة، كمثل ما هو مألوف في كتابات لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة أو لدى مجموعة الدروز الأحرار، تضع المسؤوليّة على كاهل السلطات الإسرائيليّة، وتُظهِر الطائفةَ على أنّها ضحيّة سياسات كولونياليّة وقمعيّة متنوّعة، وعلى رأس هذه السياسات الاستفرادُ بالدروز وفرضُ الخدمة العسكريّة الإلزاميّة عليهم دون غيرهم من العرب. هذا الادّعاء بأغلبيّته صحيح، لكنّه غير كافٍ. لا شكّ أنّ الدولة قامت وما زالت تقوم بدور مركزيّ في إقحام الدروز في الخِدمة العسكريّة، ولكن هذا التفسير لا يكفي؛ إذ إنّ الأصوات المؤيِّدة للخدمة العسكريّة تعالت بمرور الزمن، والتماشي مع الخطاب الإسرائيليّ بات طبيعيًّا لدى أغلبيّة لا يُستهان بها من أبناء الطائفة الدرزيّة. في ما يلي الأمثلة على صنع القطيعة الأخلاقيّة التي من أجلها تقوم الدولة بضخّ الميزانيّات الهائلة والموارد الثقافيّة للوصول إلى أهدافها.

تقوم صناعة القطيعة الأخلاقيّة وشَرْعَنة السلوك الدرزيّ والحدّ من تطوُّر فجوة أخلاقيّة -في أساس ما تقوم- على العامل الدينيّ، حيث يجري التأكيد على خصوصيّة الدين الدرزيّ وربطه بالانغلاق الطائفيّ وحقيقة كون الدروز لا يتزوّجون من أبناء وبنات طوائف أخرى. بدأ تعميق فصل الدروز عن المسلمين وإخراجهم من انتمائهم الإسلاميّ بالاعترافِ بهم كطائفة مستقلّة في الأعوام 1957-1963، وإقامةِ محكمة شرعيّة درزيّة منفصلة (القاسم، 1995). هذا الاعتراف المنشود منذ ما قبلَ انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة لم يكن دون مقابل. لقد كان جزءًا من صفقة أوسع قامت فيها القيادات الدينيّة والدنيويّة بدورٍ رياديّ من أجل تحقيق مآربها وتثبيت قوّتها، من جهة، وإرضاخ الطائفة لمنظومةٍ جديدة من السياسات الرامية إلى صياغة وعي أبنائها الهُويّاتيّ من جديد، من جهة أخرى.

عمليّة الفصل ارتكزت على مستويين. المستوى الأوّل له علاقة بالعقيدة الدينيّة والتأكيد على خصوصيّة الدين الدرزيّ بوصفه دينًا مستقلًّا عن سائر الديانات، ولذا ثمّة إسقاطات سياسيّة وإداريّة مهمّة. في هذا الصدد، لا بدّ من التحدّث عن أهمّيّة تصنيع الذاكرة من خلال الطقوس والزيارات والأحداث التاريخيّة الهامّة، كما طرحها كلّ من پيير نورا (Nora, 1989) وإڤياتار زيروباڤيل (Zerubavel, 2003)، حيث إنّ تصنيع الذاكرة يتأكّد من خلال الطقوس، وإن كانت مستحدَثة. لذا، جرى تأكيد الدولة الإسرائيليّة على التقاليد الدينيّة الدرزيّة، على الأعياد الدرزيّة المنفصلة عن الأعياد الإسلاميّة، وعلى رأسها عيد الفطر واستحداث أعياد وطقوس جديدة، منها تحويلُ زيارة النبيّ شُعَيْب في كلّ نيسان من كلّ سنة إلى حدث واسع النطاق تأتي آليّة مشايخ الطائفة من جميع القرى الدرزيّة واستحداث عيد النبيّ الخضر والنبيّ سبلان، وتحديدُ مواعيد خاصّة بها تحوّلت إلى أعياد يجري فيها تعطيل المؤسّسات الرسميّة وعلى رأسها المدارس. كذلك استُحدِثت وظائف خدماتيّة دينيّة يجب أن يشغلها شيوخ دروز ابتداء من أئمّة القرى حتّى رؤساء المجلس الدينيّ، وذلك كوظائف رسميّة أدّت إلى نشوء نخبة دينيّة مرتبطة بالدولة على المستوى المادّيّ ولها مصلحة مباشرة في التأكيد على الهُويّة الطائفيّة، تقوم الدولة بِدَوْر مهمّ في الترويج للهُويّة الدرزيّة المستقلّة والتي هي بحاجة إلى القيادة الدينيّة لِترعاها وذلك من خلال الحفاظ على مكانتها كالقائمة على كلّ شؤون الطائفة، وذلك بناء على كونها طائفة دينيّة محافِظة تؤدّي فيها العقيدة دَوْرًا أساسيًّا. تظهر الدولة بمظهر غطاء متفهّم ومتقبّل ومحترِم

للخصوصيّة الدرزيّة، وبالتالي هي الراعي للطائفة وتغذّي بذلك النزعةَ الطائفيّة من جهة، وتدعمها من خلال المصالح المباشرة للمستفيدين من هذه السياسة من جهة أخرى. سياسة تدعيم القيادات الدينيّة هذه لم تتوقّف عند الممارسات والطقوس الدينيّة، بل شملت كلّ ما يتعلّق بالأحوال الشخصيّة وبالأوقاف وبالتربية والتعليم والتشغيل في المدارس، حيث إنّ للدين كثقافة مؤسّساتيّة كما للانتماء الدينيّ دَوْرًا مركزيًّا في تثقيف الأجيال الشابّة. كلّ المحاولات للحدّ من دَوْر القيادات الدينيّة في الشؤون المدنيّة للطائفة بقيادة شباب دروز باءت بالفشل، وذلك بمساعدة ومؤازرة حكوميّتين واضحتين لتثبيت القيادة الدينيّة والحفاظ على مكانتها الشرعيّة. وقد أثبتت بعض الدراسات التاريخيّة أنّ مكتب مستشار الحكومة للشؤون العربيّة عمل جاهدًا في سبيل الحدّ من تطوُّر القيادات الشابّة وأُطر تنظيميّة تطالب بالحدّ من تدخُّل الحكومة في شؤون الطائفة، وبالحدّ من تحديد سلّم الأولويّات أمام القيادة الدرزيّة -وعلى رأسها انتماؤها القوميّ (أڤيڤي، 2007، ص.ص. 309-328).

المستوى الثاني للفصل يتعلّق بالهدف الطويل الأمد الذي من شأنه تطوير هُويّة درزيّة طائفيّة مستقلّة ذات ميزات خاصّة تبعدها عن انتمائها القوميّ العربيّ، وتضع في مقدّمة وعيها الجماعيّ قيمًا وتقاليد وطقوسًا خاصّة تتغذّى من الدين الشعبيّ الدرزيّ. الحديث يجري عن فصل جهاز التعليم الدرزيّ عن العربيّ ووضع أهداف تعليمية مستقلّة تؤدّي في نهاية المطاف إلى تصنيع هُويّة طائفيّة ذات ميزات خاصّة بها من شأنها أن تتماشى مع الواقع الإسرائيليّ وترى نفسها جزءًا من منظومة حياتيّة إسرائيليّة. بدأت بوادر هذه الخطّة في الظهور منذ سنوات الخمسينيّات، مع محاولات تعيين معلّمين دروز في المدارس الدرزيّة والتخلّي عن خدمات معلّمين غير دروز رأتهم الدولة عاملًا سلبيًّا في المدارس الدرزيّة (أقوال الكنيست، 1960، 16 تشرين الثاني، ص. 238). ثمّة مستند حول التعليم الدرزيّ كتبه نسيم توكاتلي في شهر نيسان عام 1961، بيّن فيه أنّ نسبة المعلّمين الدروز في القرى الدرزيّة هي 55%، وهو ما يولّد استياء فيها وأوصى بتعزيز التعليم الدرزيّ من خلال دعم معلّمين دروز ذوي كفاءة وبناء مدارس درزيّة وتحضير برنامج تعليم للمدارس الدرزيّة تؤكّد على بناء وعي طائفيّ لدى الطلّاب. في جلسة خاصّة للّجنة المركزيّة المعنيّة بشؤون الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل، أُقِرّت أغلبيّة توصيات توكاتلي، وعلى رأسها تلك المتعلّقة بالتعليم. وعلى غرار ذلك بدأت عمليّة إقرار برامج تعليميّة في

مواضيع مختلفة للمدارس الدرزيّة، وتطوّر الأمر على نحوٍ رسميّ في سنة 1976، عندما وُضعت أهداف واضحة ومستقلّة للتعليم الدرزيّ وشُرِع في تدريس موضوع التراث الدرزيّ الذي ابتغى ترسيخَ الوعي الطائفيّ، وذلك على غرار توصيات قدّمتها لجنتان أقيمتا منفصلتين لكن للدوافع نفسها، وبضغوط مِن قِبل من هم المستفيدون من الموضوع بين صفوف الطائفة الدرزيّة. اللجنة الأولى كانت برئاسة رئيس لجنة الكنيست للتربية والتعليم شيخطرمان، والثانية عيّنها مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربيّة برئاسة ڤـﭽرئيل بن دور. كلتا اللجنتين أَوْصَتا بفصل معالَجة شؤون الطائفة الدرزيّة عن سائر المواطنين العرب، وهو ما قامت الحكومة بإقراره في فترة العامين 1975-1976، وكانت وزارة المعارف أوّل من طبّق توصيات هذه اللجان في كلّ ما يتعلّق بفصل التعليم الدرزيّ على المستوى التنظيميّ والمضامينيّ عن المدارس العربيّة (فلاح، 1989؛ بشير، 2017).

فينومينولوجيا القطيعة الأخلاقيّة

لقد بيّنت بعض الأبحاث في الهُويّة الدرزيّة (وعلى رأسها بحث قيس فرّو (1999) وبحث رباح حلبي (2006)، حيث إنّ الأوّل تعمّق في تاريخ الدروز في الدولة العبريّة، والثاني أجرى بحثًا سوسيولوجيًّا عميقًا في الهُويّة الدرزيّة لدى فئة الشباب في العامين 2000-2001)، بيّنت أنّ مخطّطات الدولة العبريّة لم تنجح نجاحًا كاملًا في خلق هُويّة درزيّة منسلخة عن محيطها وتاريخها العربيّين. حلبي بيّن أنّ الهُويّة الدرزيّة منشطرة بين انتماءات متعدّدة، وأنّها هامشيّة في ثلاثة مستويات : الهُويّة العربيّة؛ الهُويّة الإسرائيليّة؛ ثقافة الحداثة. الحراكات الدرزيّة ضدّ سياسات الدولة العبريّة، واستمرار معارضة غير ضئيلة للخدمة العسكريّة تتجلّى في أغلب الأحيان بتجنُّب الخدمة بذرائعِ مختلفة، وفي نفس الوقت وجود أنماط سلوك سياسيّة عند الدروز تُشابِه أنماطَ السلوك السياسيّ في المجتمع اليهوديّ، تدلّ على التناقضات التي ولّدتها الحياة في المجتمع الإسرائيليّ، وعلى رأسها قضيّة الخدمة العسكريّة والتربية والتعليم المستقلّين في جهاز تعليم خاصّ يرمي إلى شَرْعنة السياسات المتماشية مع الواقع الإسرائيليّ. هذه الهُويّة المتناقضة تدلّ على أنّ الدولة الإسرائيليّة نجحت في إبعاد الهُويّة الدرزيّة عن انتمائها العربيّ

القاطع، بالرغم من أنّها لم تنجح في بناء هُويّة بديلة واضحة المعالم. لذا، نرى أنّ العقليّة النفعيّة البرجماتيّة تتغلّب على تلك الأيديولوجيّة أو العقائديّة.

تشكّل هذه الحالة أرضيّة خصبة لتولّد القطيعة الأخلاقيّة كآليّة سيكولوجيّة جماعيّة وفرديّة لسدّ الثغرة الأخلاقيّة الناتجة عن وجود التناقضات في الهُويّة الدرزيّة المستحدَثة. إنّ خلق هُويّة طائفيّة ذات ميزات خاصّة لها قِيَمُها وطقوسها وعقائدها ورموزها كي تساعد في مواجهة التناقضات الأخلاقيّة النابعة من الخدمة العسكريّة الدرزيّة، وبخاصّة عند الحديث عن الخدمة في سلك الأمن في المناطق الفلسطينيّة المحتلّة في العام 1967، أو في مصلحة السجون حيث المئات من المساجين الأمنيّين الفلسطينيّين.

لذا، تصبح النظرة إلى الفلسطينيّين من قِبَل مجموعة لا يستهان بها من الدروز، وبخاصّة هؤلاء الذين يخدمون في سلك الأمن، على أنّهم مجموعة خارجيّة، وليست مجموعة انتماء، تصبح مهمّة جدًا في توفير الآليّة النفسيّة المنشودة من أجل إحداث القطيعة الأخلاقيّة وعدم مواجهة ثغرة أخلاقيّة قد تنبع من مواجهة أبناء مجموعة الانتماء والذين يكون من الصعب عدم التعاطف معهم. إنّ التمايز الهُويّاتيّ، بوصفه آليّة سيكولوجيّة تشمل تراتبًا مبطّنًا، ينعكس في اتّهام الآخر بوضعه ويُشَرْعن السلوك الذاتيّ، حيث الادّعاء القائل بوجود عدد كبير من المجنَّدين أو المتعاونين مع السلطات الأمنيّة الإسرائيليّة في المجتمع العربيّ والفلسطينيّ بخاصّة يساعد في دمغ الآخر ويحرّر الذات من المحاسبة الأخلاقيّة، المحاسبة التي كان من الممكن أن تؤدّي إلى أزمات نفسيّة عميقة لولا وجود هذه الآليّة من تصنيع القطيعة الأخلاقيّة. كذلك إنّ ادّعاءات إيجابيّة حول خدمة الدروز في سلك الأمن (في الشرطة أو سلطة السجون أو الجيش) فيها منفعة للآخر العربيّ أو الفلسطينيّ، لأنّها تخفّف من وطأة الظلم الناتج عن الشرخ الثقافيّ والوجدانيّ بين المجتمع الإسرائيليّ اليهوديّ والمجتمع العربيّ، وهو ما لا وجود له عند الحديث عن الدروز. إنّ سلوكيّات الدروز المجنّدين، أو الذين يعملون في سلك الأمن بعامّة، يجري الحديث عنها على أنّها سلوك أخلاقيّ بحسب متطلّبات أداء المهنة والأمانة المهنيّة والتي لا تهدف إلى المسّ بالآخرين الذين تَنتهك حقوقَهم السلطةُ، وإنّما وجودهم هو مجرّد آليّة في سوق العمل الذي من شأنه توفير لقمة العيش، ومن الممكن أن تُعزى السياسة المسيئة

للفلسطينيين إلى السلطة الرسميّة للجيش أو للدولة من قِبَل المجنَّدين أو الشرطيّين أنفسهم. هذا الفصل بين الأداء المهنيّ المجرّد عن الإساءة من جهة، وإمكانيّة وجود سياسة مسيئة عند السلطة المشغِّلة من جهة أخرى، من شأنه إزاحة المسؤوليّة الأخلاقيّة عن الفرد كما هو الحال عند توزيع المسؤوليّات والإيحاء أنّ المؤسّسة هي التي تسيء التصرّف.

كذلك إنّ هذه العمليّة من الفرز تشمل خلق تراتب دينيّ وثقافيّ يصوّر الدروز على أنّهم ملزَمون بالأمانة لأنفسهم ولمستقبلهم؛ والولاء الطائفيّ هو قيمة عالية لا يساوَم عليها، على الرغم من أيّة خلافات قد تنشأ بين أبناء الطائفة الواحدة. هذه المنظومة العقائديّة تُستعمَل لفرز الطائفة عن المجتمع العربيّ في إسرائيل، وذاك الفلسطينيّ في الأراضي المحتلّة عام 1967، من خلال الإشارة إلى ظاهرة المتعاونين العرب والفلسطينيّين مع المخابرات الإسرائيليّة. العديد من الضبّاط في الجيش، أو في حرس الحدود، أو في الشرطة، الذين يخدمون في الضفّة الغربيّة أو في المدن العربيّة، يتحدّثون عن ظاهرة الخيانة والتعاون مع الإسرائيليّين، وعن كون الظاهرة واسعة النطاق تحمل هؤلاء على نعت كلّ المجتمع العربيّ والفلسطينيّ بأنّه يختلف، بحسب رؤيتهم، عمّا هو معهود في الطائفة الدرزيّة، محوّلين كلّ أعضاء المجتمع العربيّ والفلسطينيّ إلى من يتحمّلون مسؤوليّةَ ما جرى وما يجري لهم. هذا التعميم من جهة، والفصل بين مجموعة انتمائهم المباشرة والمجتمع العربيّ كمجموعة انتماء يجري التنصّل منها، لا يعكسان اغترابًا إدراكيًّا عميقًا فحسب، بل يعبّران كذلك عن آليّة نفسيّة وذهنيّة قويّة من القطيعة الأخلاقيّة أيضًا، طرحها باندورا على أنّها عمليّة فرز وتراتُب أخلاقيّ من الصعب مواجهتها، وهي مبنيّة على وعي زائف لا تجاه الآخر فحسب، وإنّما تجاه الذات الجمعيّة كذلك؛ إذ إنّ ظاهرة التعاون والمتعاونين مع السلطات كانت وما زالت متجذّرة في الطائفة الدرزيّة كما هي في المجتمع العربيّ بعامّة مثلما وضّحها كوهن في أبحاثه (كوهن، 2006).

ثمّة مركّب آخر مهمّ ينبغي التطرّق إليه كظاهرة من ظواهر تصنيع القطيعة الأخلاقيّة، هو الادّعاء القائل بأنّ سلوكيّات الجنود الدروز وخدمتهم في الجيش الإسرائيليّ تخدم الفلسطينيّين، لأنّ الجنود الدروز أخفّ وطأة وأكثر حسّاسيّة من الجنود اليهود الغربيّين، للاعتبارات الثقافيّة العربيّة؛ ولهذا بينما لا يوفّر الجنود اليهود

فرصة للمسّ بالكرامة والحقوق الفلسطينيّة، يحاول الجنود الدروز التخفيف من وطأة المسّ بالكرامة على الرغم من تنفيذهم لمهمّاتهم. هذه الادّعاءات التي هي بجزئيّتها صحيحة ويجري تأكيدها من قِبل المجتمع الفلسطينيّ في الكثير من الأحيان، وعلى رأسهم الراحل ياسر عرفات، هي فرديّة ولا يمكن - على الرغم من رواجها عند البعض- تعميمها على جميع الجنود أو رجال حرس الحدود أو الشرطة من أبناء الطائفة الدرزيّة. كذلك لا يمكن أن نتغاضى عن كون الجنود أو رجال الشرطة جزءًا من منظومة قمعيّة، حتّى لو سلك البعض من رجالاتها سلوكًا طيّبًا لأسباب إنسانيّة، لا يغيّب هذا الادّعاء الحالة العامّة عند ضحيّة هذه الحالة القمعيّة مثلما يغيّبها عند الجنديّ أو الشرطيّ. عمليّة تغييب المنظومة القمعيّة بمجملها والتأكيد على السلوك الشخصيّ وبالرغم من المفارقات التي تكتنفها تأتي لتخفيف المسؤوليّة الشخصيّة عن التواجد في هذا الظرف السيّئ ونقل المسؤوليّة إمّا إلى الآخر أو إلى المنظومة العامّة التي لا تأثير لهم عليها ولا يمكنهم تغييرها، وبخاصة أنّهم يخدمون معهم العديد من المجنّدين ورجال الشرطة المسلمين والمسيحيّين. إضافة إلى ذلك، المقولة التي تَسِمُ الخدمة العسكريّة بالإيجابيّة، هي الشقّ الآخر للمقولة التي مُفادُها أنّ السلوكيّات غير الأخلاقيّة التي يسلكها مجنّدون دروز ليس لها علاقة بهُويّتهم؛ وذلك أنّه ليس من شِيَم الدروز المسّ بالآخرين أو إهانتهم، وإنّما هي مسؤوليّة الجيش الإسرائيليّ، حيث إنّ الجنود الذين يقومون بأعمال مهينة هم مجنَّدون في الجيش، والجيش هو المسؤول عن سلوكيّاتهم بصرف النظر عن هُويّتهم. هذا الادّعاء مبنيّ على معلومات تتحدّث عن تجاوزات يقوم بها جنود أو ضبّاط لأسباب عديدة، على رأسها محاولات إرضاء المسؤولين عنهم أو كسب استحسانهم كما تبيّن دراسات ديڤورا مانِكِن (Manekin, 2013). في هذا الشأن، يُدّعى أنّه مثلما لا تُذكر الهُويّة الإثنيّة للجنود اليهود عند قيامهم بعمل غير أخلاقيّ، هكذا يجب أن يكون الأمر في حالة الجنود الدروز، ومجرّد ذكر هُويّتهم هو جزء لا يتجزّأ من دقّ الأسافين في جسم المجتمع العربيّ كلّه. يأتي هذا الادّعاء بناء على التمييز بين السلوك الشخصيّ للجنديّ وسلوكه العسكريّ، وأنّه لا تَماهيَ بينهما، وهو ما يفترض أنّ الجنديّ الدرزيّ كشخص لا يمكن أن يتجاوز المطلوب منه من تنفيذ للأوامر والتي هي بحسب الفرضيّة المبطّنة في هذه المقولة شرعيّة ومنضبطة. هذا الخطاب المألوف في الحالات التي تصدر فيها عن

جنديّ أو شرطيّ درزيّ تجاوزات، هذا الخطاب يعكس حالة عدم الراحة وخشية دمغ الدروز جميعهم، وهو ما يتطلّب ردًّا فعلٍ قويًّا يدلّ هو بحدّ ذاته على فاعليّة القطيعة الأخلاقيّة كآليّة لمواجهة الأزمة الأخلاقيّة التي يثيرها السلوك غير المقبول.

الواقع المادّيّ لتصنيع الوعي الطائفيّ المنفعيّ

دراسة الحالة الدرزيّة تشكّل مثالًا قاطعًا للادّعاء النظريّ أنّه من الصعب تخيّل بنْية إدراكيّة أو فكريّة مقطوعة عن قاعدة مادّيّة تغذّيها وتمنحها اتّساقها. لذا، من المهمّ التطرّق إلى الجانب المادّيّ لتصنيع القطيعة الأخلاقيّة. بمرور الزمن، تحوّلت الخدمة العسكريّة والعمل في سلك الأمن وأذرعه المختلفة إلى العمود الفقريّ في سوق العمل الدرزيّ (أمراني، 2010). ليس بمقدورنا توفير لمحة تاريخيّة طويلة عن تطوّر هذا الموضوع. لكن لا بدّ من توفير بعض المعلومات التي من شأنها توضيح أهمّيّة هذا الموضوع في تعليل سلوكيّات الطائفة الدرزيّة منذ سنوات الخمسين حتّى اليوم، خاصّة أنّنا نتحدّث بشأن طائفة نسبةُ المتعلّمين فيها كانت الأقلَّ في المجتمع الفلسطينيّ (ولاحقًا في المجتمع الإسرائيليّ) وما زالت تعاني من نِسَب دراسة جامعيّة متدنّية نسبيًّا حتّى يومنا هذا. يوفّر هذا الواقع المادّيّ الأرضيّة الخصبة للعقليّة المنفعيّة التي ترسّخت في الوعي الدرزيّ، العقليّة القائلة أنّ الواقع الدرزيّ أفضل بكثير ممّا لدى الطوائف العربيّة الأخرى، وأنّ الخدمة العسكريّة تفسح المجال لوظائف أفضل في سوق العمل، وهو ما يؤدّي إلى رفع مستويات الدخل لدى الدروز، وبالتالي يفسح المجال أمامهم للارتقاء بأنفسهم إلى مستويات حياتيّة عالية، وهو هدف منشود وشرعيّ بحسب ذلك عند كلّ أبناء البشر، بصرف النظر عن انتماءاتهم.

من الصعب الحصول على معطيات واضحة حول نسب العاملين في سلك الأمن من كلّ قِطاع العاملين في المجتمع الدرزيّ. بعض الذين تداولوا هذا الموضوع تحدّثوا عن نِسَب تتراوح بين 20% وَ 40% من أفراد القوى العاملة الذين يعملون في قوى الأمن المختلفة. هذه النسبة عالية جدًّا، وفي الإمكان تأكيدها بصورة تراجعيّة؛ حيث إنّ المعطيات المتوافرة لدينا حول نِسَب العاملين في القِطاع المدنيّ في القرى الدرزيّة يقارب 51%، ونسبة العاطلين عن العمل بين صفوف الرجال

تقارب 10%، وهذا يعني أنّ قرابة 40% من العاملين في سوق العمل الدرزيّ لا يعملون في قِطاع العمل المدنيّ وغير عاطلين عن العمل. بما أنّ القِطاع المستثنى من معطيات الإحصائيّات الرسميّة هو قِطاع الأمن، فهذا يبيّن أنّ المعطى الوارد أعلاه موثوق به. وإذا أخذنا بعين الاعتبار عاملَيْن مهمَّيْن وهما أنّ معدّل الدخل من العمل في قِطاع الأمن عالٍ نسبيًّا، وهو أعلى بكثير من معدّل الدخل الشهريّ في البلاد؛ والعامل الثاني أنّ هذا الدخل ليس له علاقة بمستوى التعليم الأكاديميّ المتدنّي لدى الشباب الدروز. فإن توافُر مصدر الدخل هذا يشكّل عاملًا معيشيًّا مهمًّا أدّى إلى تحوُّل العمل في سلك الأمن عاملًا مهمًّا في توفير مصدر معيشيّ لأبناء الطائفة، وهو ما أدّى إلى تحوُّل الاعتبار المنفعيّ إلى اعتبار مركزيّ في تفكير العوائل الدرزيّة في القرى المختلفة، ولا سيّما أنّ المقارنة مع المحيط الاجتماعيّ الدرزيّ والعربيّ دلّ على أنّ العمل في سلك الأمن فيه ما يوفّر موارد مادّيّة لا تتوافر لمن ليس عنده ثقافة أكاديميّة ويعمل في وظيفة مرموقة في القِطاع المدنيّ.

لقد أدّت سياسة الاستدراج ودمج الشباب الدروز في سوق العمل الأمنيّ إلى خلق حالة خاصّة تتكوّن فيها طبقة واسعة من ذوي المدخول الاقتصاديّ العالي دون أن يجري التجاوب مع متطلّبات السوق الأساسيّة، وهي توفّر ثقافة مهنيّة تلائم احتياجات السوق. بالرغم من التحوّلات الجارية في هذا المجال، يمكن الادّعاء أنّه في القرى الدرزيّة تشكّلت في العقود الأخيرة نخبة من مسرَّحي سلك الأمن، وعلى رأسها ضبّاط كثيرون يتقاضون رواتب عالية، تُشكِّلُ عاملًا مهمًّا في توفير مستويات حياة من الصعب التقليل من أهمّيّتها في توفير نموذج يُحتذى به لدى العديدين من الجيل الشابّ الذي يرى الانخراط في سلك الأمن مسارًا مريحًا للتقدّم وضمان الدخل العالي، دونما حاجة أو اضطرار إلى الاستثمار استثمارًا طويل الأمد للحصول على شهادات أكاديميّة تتطلّب جهدًا يمتدّ سنوات طويلة.

هذه الحالة الاقتصاديّة الخاصّة، تؤدّي إلى تشويه عميق في هُويّة الشباب العاملين في قِطاع الأمن وذويهم؛ إذ إنّه من الصعب العمل في القِطاع الأمنيّ الأكثر سياسيّة تجاه أمن الدولة والولاء لها دون توافر قاعدة عقائديّة وأخلاقيّة تُشَرْعِن هذا الواقع، كما أنّه من الصعب -بل أحيانًا من غير الممكن- أن نتحدّث عن تحويل الانخراط في سلك الأمن إلى سلوك طبيعيّ، وفي نفس الوقت عدم التنصّل من

الانتماء العربيّ، وإن كان ذلك على المستوى القوميّ لا على المستوى الثقافيّ العامّ، حيث إنّ الدروز يتحدّثون اللغة العربيّة وعاداتُهم وتقاليدهم عربيّة. في الابتعاد عن الهُويّة العربيّة والانتماء إلى من تعتبرهم المؤسّسة الأمنيّة المشغِّلة أعداء أو تهديدًا للدولة -وبالتالي لأمنهم الخاصّ- حاجة عمليّة لا يمكن التقليل من شأنها، حيث إنّه من الصعب إدراكيًّا ونفسيًّا أن تكون ضابطًا في الجيش الإسرائيليّ، تعمل في الضفّة الغربيّة أو على الحدود مع لبنان، وتؤمن بعمق وتعلن جهرًا أنّك عربيّ. حسّاسيّة الانتماء والحاجة العمليّة إلى التغلّب على الإحراج المبطَّن في الموافقة بين هذين المستويين -الخدمة في سلك الأمن وأن تكون عربيًّا- أدّى مع الوقت إلى الاغتراب عن الهُويّة التاريخيّة وإلى تطوير هُويّة بديلة، على نحوِ ما نجد في الابتعاد عن اللغة الأمّ (العربيّة) والتحدّث في أغلب الأحيان باللغة العبريّة.

هذا السلوك تحوّل بمرور الوقت إلى وعي جماعيّ عامّ، حيث إنّ عوائل العاملين في قِطاع الأمن اتّخذوا مواقف متآلفة مع أبنائهم بطبيعة الحال. أضف إلى ذلك العمل المبرمج من خلال سلك التربية والتعليم الذي يعمل جاهدًا لتحضير الشباب الدروز للخدمة العسكريّة ولترسيخ وعي طائفيّ متجذّرٍ يرى نفسه منقطعًا عن انتمائه العربيّ، ومتقوقع في هُويّة طائفيّة يشرَّع لها من خلال الخطاب الرسميّ والشعبيّ. كلّ هذه العمليّة من التنشئة وتضييع الهُويّة تؤدّي إلى وعي لا يرى في الخدمة العسكريّة إلّا منفعة شخصيّة، وهو ما ينعكس لدى نسبة عالية من الشباب كما تبيّن معطيات البحث الذي أجراه معهد بروكديل في العام 2006 بناء على طلب من وزارة المعارف، وفيه استُطلِع 1156 من الشبّان الدروز في المدارس الدرزيّة. بحسب هذا البحث، صرّح (74%) من المستطلَعين بأنّهم ينوون تأدية الخدمة العسكريّة. وقد قال (85%) من هؤلاء إنّ أهاليهم معنيّون أن يخدموا في الجيش. حسب اعتقاد هؤلاء الشباب: الخدمة في الجيش تمنحهم ثقة بالنفس (40%)؛ تساعدهم في الانخراط في المجتمع (32%)؛ تمنحهم استقلاليّة (39%)؛ تحسّن من قدراتهم الجسديّة (32%)؛ تساعدهم في الحصول على مهنة معيّنة (27%) (كوهن وآخرون، 2006). وبحسب بحث أجراه مركز المعلومات في الكنيست الإسرائيليّ في العام 2007، يتّضح أنّ أغلبيّة المستطلَعين الذين يخدمون في سلك الأمن يفضّلون العمل في هذا المجال لأسباب منفعيّة ومصلحيّة، كالظروف المادّيّة والرواتب العالية، لا لقناعات أيديولوجيّة. الخروج إلى التقاعد في سنّ مبْكرة،

وعدم الحاجة إلى ثقافة أكاديميّة، والعمل لساعات محدودة منظَّمة، كلّ هذه تفسح المجال للمكوث في البيت والعمل بوظائف جانبيّة وجزئيّة في أيّام العطل. فقط في آخر سلّم الأولويّات، في الأسباب التي تدفع بالشباب الدروز إلى العمل في القِطاع الأمنيّ نجد محفّزًا مبدئيًّا، وهو يتعلّق بالإحساس بالتساوي والاحترام في المجتمع الإسرائيليّ –وإن كان متخيَّلًا (ليڤي وَلوطن، 2007).

إنّ التأكيد على العامل المادّيّ المنفعيّ في التعامل مع الانخراط بالعمل في قِطاع الأمن يساعد في تعليل السلوك الدرزيّ في سوق العمل، ويبيّن أنّه لا اعتبارات مبدئيّة واضحة المعالم في هذا السياق. هذا الواقع يطرح تفسيرين مركزيّين ممكنين: الأوّل أنّ التأكيد على الجانب النفعيّ المادّيّ يصبّ في خانة القطيعة الأخلاقيّة، حيث الغاية تبرّر الوسيلة والمنفعة المادّيّة تُعتبر عاملًا شرعيًّا في الحسابات الشخصيّة بصرف النظر عن قضيّة الانتماء التي تهمَّش وتُعتبَر موضوعًا غير وارد في هذا السياق. التفسير الثاني الممكن للتأكيد على الجانب المادّيّ هو عقلانيّ، يرى حاملوه أنّ البدائل المتوافرة في سوق العمل لا تمنح الإمكانيّات نفسها، وبالتالي فإنّ العمل في القِطاع الأمنيّ شرعيّ حتّى من الناحية الأخلاقيّة؛ وذلك أنّ الالتزام الأوّل للفرد هو إعالة عائلته والحفاظ عليها وتوفير الموارد اللازمة لها كي تمارس حياتها على النحو الأفضل تحت أيّ ظروف كانت. هذا التفسير العقلانيّ يتغاضى عن الاعتبارات الأيديولوجيّة أو الهُويّاتيّة، وهو معزول عن أيّ سياق أوسع، وبالتالي من الممكن أن يصبّ في أيّ تفسير يحاول إضفاء الصبغة الدينيّة عليه. بعبارات أخرى، هنالك شرعيّة قاطعة للخطاب القائلّ أنّ الالتزام الأوّل والأخير لأبناء الطائفة، بحسب مبدأ حفظ الإخوان هو لطائفتهم، وأنّه ما دام السلوك الشخصيّ يحافظ على هذا المبدأ ويؤكّده فليس هنالك اعتبارات أخرى تفوق هذا الاعتبار، وبخاصّة إذا أخذ بعين الاعتبار أنّ الخدمة في سلك الأمن ليس لها علاقة بالعرب، أو لا تُقصد منها الإساءة إلى أحد بصرف النظر عن هُويّته، وأنّ الالتزام الشخصيّ للأقرباء الأوائل هي قيمة إنسانيّة لا يجوز لأحد المزاودةُ عليها، ولا سيّما المواطنين العرب –بحسب رأي هؤلاء.

الخاتمة

التفسير الرائج في الخطاب الشعبيّ، والذي يتداوله مسرَّحو سلك الأمن، يشكّل

تحدّيًا نظريًّا لا يمكن التغاضي عنه مقابل الذين يتحدَّوْن الموقف المبدئيّ المعترض على الخدمة العسكريّة والعمل في قِطاع الأمن. أظهرت هذه الدراسة الأوّليّة أنّه لا علاقة فكريّة أو وجدانيّة لهذا الادّعاء بالمبدأ العقائديّ حول حفظ الإخوان، وإنّما ثمّة علاقة پرچماتيّة - منفعيّة كما وليس له علاقة بمبدأ التقيّة إلّا من باب التبرير ومحاولة إسقاط شرعيّة مبدئيّة على سلوك يمكن اعتباره في ظروف مختلفة عن تلك التي تعيشها الطائفة الدرزيّة، وبخاصّة الصراع الذي ما زال قائمًا بين العالم العربيّ وإسرائيل، سلوكًا عقلانيًّا اعتياديًّا، إلا أنه ليس كذلك. النظر إلى سلوكيّات مجموعات أقلّويّة ضعيفة تُظهِر جليًّا أنّ سلوكها مبنيّ على انتهاز الفرص المتاحة لها في السياق الذي تعيش فيه، والذي يتحوّل مع الوقت إلى إحدى الخصائص التي تعرّف هُويّة هذه المجموعة كما هو الحال مع مجموعات أقلّويّة دينيّة في دول عربيّة وغربيّة عديدة. بَيْدَ أنّ الظرف الخاصّ الذي نتحدّث عنه، ولا سيّما أنّنا نتحدّث عن حالة الصراع بين الدولة العبريّة والشعب الفلسطينيّ بأكمله، يحتّم النظر في اعتبارات وأنماط سلوك أبناء الطائفة الدرزيّة على نحوٍ مختلف. من الممكن الاكتفاء بالاعتبار النفعيّ كعامل مهمّ ومركزيّ في سلوكيّاتٍ المجموعات الإنسانيّة، إلّا أنّ لهذا الاكتفاء معانيَ سياسيّة وأيديولوجيّة لا يمكن التغاضي عنها، ومن المهمّ طرحها للتداول والنقاش، ألا وهي قضيّة الانتماء والاعتبارات الحضاريّة والتاريخيّة والقوميّة التي يبدو أنّها مهمّشة لدى الفئات الاجتماعيّة العاملة في قِطاع الأمن على الأقلّ ما دامت هذه الفئات مداومة في العمل.

تعكس الخلافات داخل الطائفة الدرزيّة والتباينات في المواقف والتوجُّهات الثغرةَ الأخلاقيّة التي ذُكرت سالفًا، والتي تستمرّ منذ النكبة (فترة الأعوام 1947-1949) حتّى اليوم. هذه الثغرة أو المأزق تحتّم ظهور أساليب مختلفة من التعامل معها ومواجهتها، والأهمّ منها -برؤية هذه الدراسة- هي منظومة القطيعة الأخلاقيّة التي تحوّلت إلى ظاهرة واسعة النطاق ولكنّها ليست دلالة على انعدام الثغرة الأخلاقيّة، بل على وجودها كعامل قد دُحِض على نحوٍ غير واعٍ لصعوبة التعامل معه ومواجهته في ظروف لا تتوافر فيها البدائل العمليّةً والمبدئيّةً.

الصراع من أجل البقاء كان شرعيًّا وصحيحًا في الظروف المعطاة، ولا أحد يستطيع المزاودة على الدروز وسلوكهم في تلك الفترة، ولا سيّما أنّنا نتحدّث عمّا

يقارب الاثني عشر ألف شخص في واقع تتصارع فيه مجموعتان تشكّلان قرابة مليونَيْ نَفَر. من نافل القول أنّ الدعاية الصهيونيّة استعملت على نحوٍ انتقائيّ بعضَ الوقائع التاريخيّة التي تصادمت فيها قوى فلسطينيّة إسلاميّة في الأساس مع قرى درزيّة، ثمّ الاعتداء على حرمة بيوت وأشخاص ونساء في بعض القرى، مثلما كان الحال خلال ثورة الأعوام 1936-1939، ومن ثَمّ لاحقًا في أعوام نكبة فلسطين، من أجل تعميق الهوّة بين طوائف الشعب الواحد. لا شكّ أنّ الاعتداءات على حرمة القرى الدرزيّة ومقتل قياديّين دروز جرّاء خلافات داخليّة كان لها دَوْر مهمّ في النأي بالنفس عن الانخراط في الصدام الكبير بين المجتمع الفلسطينيّ والمستوطنات اليهوديّة. هذه الاعتداءات غذّت العقليّة الدعائيّة وأتاحت الفرصة للذين يحبّذون التعاون مع الحركة الصهيونيّة، وعلى رأسهم من دفع في اتّجاه الحياد في الفترة الواقعة بين العامين 1947 وَ 1949، ومن ثَمّ الانخراط في الخدمة العسكريّة لاحقًا، لتحقيق مآربهم وصنع واقع مأزوم سياسيًّا وأخلاقيًّا.

بَيْدَ أنّ الذهاب في صفقة أرادتها الصهيونيّة مستخدِمةً التنافس بين قيادات وعوائل تقليديّة كان ابتعادًا عن المقصد الأخلاقيّ الأوّليّ والقيام بخطوة غير أخلاقيّة بغطاء يجري تسويقه على أنّه أخلاقيّ. عدم الأخلاقيّة لا يقتصر على التعاون مع الصهيونيّة التي تنتهك حقوق الفلسطينيين الذين يشكّل المجتمع الدرزيّ جزءًا منه، وإنّما يشمل القرار التاريخيّ المتمثّل في الزجّ بالدروز في صراع ليس لهم فيه حتى مصلحة طائفيّة ضيقة واضحة. هذا القرار التاريخيّ ربّما أتى بغية تحسين الوضع الاقتصاديّ للقرى الدرزيّة، بالرغم من أنّه ليس ثمّة أيّ إثبات على ذلك، إلّا أنّه زجّ بهم في صراع مردودُهُ العمليّ يأتي على حساب تبعات وإسقاطات تاريخيّة وأخلاقيّة لا يمكن التّغاضي عنها، ولا سيّما في ظروف تثبت أنّ قرارهم الضيّق الأفق لا يثبت صحّته ماديًّا، لأنّ مستويات الدخل في المجتمع العربيّ لا تقلّ بكثير عن تلك التي في المجتمع الدرزيّ، ومصادرة الأراضي في القرى الدرزيّة لا تقلّ عمّا في القرى العربيّة، ولا يثبت نفسه على المستوى الأخلاقيّ، حيث إنّ الحركة الصهيونيّة لم تكتفِ بنصيبها جرّاء حرب عام 1948، وإنّما استمرّت في توسُّعها وهي مستمرة حتى اليوم على حساب العرب أجمعين، بمن في ذلك الدروز أنفسهم. الواقع الذي فيه يصارع الجنديّ الدرزيّ ضدّ الفلسطينيّين في الأراضي المحتلّة في العام 1967، وأراضي أجداده تستعملها الدولة لتوطين يهود من أقاصي

الأرض لا علاقة بينهم وبين المكان، والهدف الأساسيّ في قدومهم هو احتلال مكانه والتضييق عليه، هذا الواقع يُبيّن الواقع المأساويّ الذي زَجّ به الدروز أنفسهم في فلسطين التاريخيّة. هذا الوضع تُشَرْعِنه المؤسّسة الإسرائيليّة بواسطة آليّاتها الأيديولوجيّة المختلفة، وعلى رأسها سلك التعليم لتصنيع هُويّة خاضعة للمنظومة الذهنيّة والإدراكيّة التي تريدها، وبواسطة الترويج الإعلاميّ للولاء الدرزيّ من خلال إبراز الضبّاط الدروز، وبخاصّة في حالات القمع والمواجهة مع المجتمع الفلسطينيّ، كما ظهر في حرب «الجرف الواقي» في صيف عام 2014.

إنّ رداءة الظروف العربيّة تتيح المجال للسلطات الإسرائيليّة التعميق في استغلال الطائفة في سياساتها الدعائيّة من خلال الترويج للعلاقة الباهرة بين الدولة والطائفة الدرزيّة والترويج لأهمّيّة الخدمة العسكريّة للحصول على حقوق متساوية. هذه الدعاية تنعكس في تذويت واضح للقمع يتجلّى في سلوكيّات الدروز وفي خطابهم، كما برز في بعض كتابات كُتّاب دروز حول المصير المشترك بين اليهود والدروز. إنّ الظروف المادّيّة التي تعيشها الطائفة الدرزيّة وعلى الرغم من إظهار الولاء من قِبَل فئات واسعة منها للمؤسّسة الأمنيّة، فإنها لم تحصل على تكافؤ في الفرص ولا مساواة في الموارد قياسًا إلى اليهود. لذا، تجد الطائفة نفسَها في مأزق أخلاقيّ مزدوج؛ فهي غير قادرة على الحصول على مطالبها وحقوقها من جهة، وتجنّد نفسها في وضع من تأنيب الضمير من جهة أخرى، دون القدرة على الهروب إلّا من خلال القطيعة الأخلاقيّة والتأكيد على العقليّة المنفعيّة باعتبارها المبدأ الأساسيّ والوحيد للتعاطي مع الواقع.

على الرغم من دحض ادّعاء المؤرّخين الإسرائيليّين، فإنّ خطابهم الذي اعتنقته المؤسّسة الإسرائيليّة وجذّرته في سلك التربية والتعليم تحوّل ليَكون الخطاب الأكثر رواجًا في المجتمع الإسرائيليّ وفي الخطاب الشعبيّ الدرزيّ. أهمّيّة ذلك السجال هي في تغييب التاريخ والحقائق والإرادة الدرزيّة، وذلك عبْرَ التعميم للموقف المتعاون مع الحركة الصهيونيّة، وتغييب المعسكر المعترض على ما يسمّى لاحقًا «حلف الدم». كذلك إنّ هذا الخطاب يؤكّد على وقائع تاريخيّة دون غيرها، وعلى نصوص تعليميّة مجتزَأة ابتغاء تجذير نفسه في الوعي الدرزيّ العامّ وتعميق تذويت القمع إلى درجة ولادة وعي درزيّ بعيد كلّ البعد عن رؤية تاريخيّة أو أخلاقيّة

واسعة لوضعهم ومصيرهم. هذه الرؤية لها قاعدة مادّيّة عميقة لا يمكن التغاضي عن تأثيرها على سلوكيّات ومواقف الدروز في أيّامنا هذه. هذه القاعدة المادّيّة، إضافة إلى الصعوبة النفسيّة الواضحة المعالم في الاعتراف بالقيام بسلوكيّات فيها مسٌّ بالقواعد الأخلاقيّة الأساسيّة، تُفضي إلى نشوء وضع من الصعب تفكيكه، إلّا إذا جرى بناء وضع مادّيّ مختلف وبناء وعي جماعيّ بديل. هذه المهمّة تقع على كاهل المثقّفين الوطنيّين الذين يجدون أنفسهم في صدام مع مجتمعهم (كما كان الحال مع العديد منهم على مرّ العقود الأخيرة) الذي بمؤازرة السلطة يقوم بتهميشهم أو سحب الشرعيّة عنهم.

المراجع

إبشتين، إلياهو. (1939). **الدروز في أرض إسرائيل**. كتيّب الشرق الأوسط، 32/33. القدس : الوكالة اليهوديّة. ص.ص. 25-43. (بالعبريّة)

أمراني، شوقي. (2010). **الدروز : بين كونهم طائفة وقوميّة والدولة**. حيفا : جامعة حيفا. (بالعبريّة)

أڤيڤي، شمعون.(2007). **طبق نحاس: السياسة الإسرائيليّة تجاه الدروز** 1948-1967. القدس: ياد يتسحاك بن تسڤي. (بالعبريّة)

أقوال الكنيست. جلسة رقم (175). الكنيست الرابع. 1960/11/16.

بشير، نبيه. (2017). تشكيل هُويّة أقلّيّات مُتَصَهْيِنة : الحالة الدرزيّة في إسرائيل. **مجلّة قضايا إسرائيليّة**، 67. رام الله: مدار. ص.ص. 74-96.

بلانك، حايم. (1958). **الدروز**. القدس : مكتب رئيس الحكومة – قسم مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربية. (بالعبريّة)

بن دور، ڠبريئيل. (1995). **الدروز في إسرائيل في نهايات التسعينيّات**. القدس : المركز المقدسيّ لشؤون الجمهور والدولة. (بالعبريّة)

جلبار، يوآڤ. (1991). بداية الحِلف بين الدروز واليهود 1930–1948. **كاتيدرا**، 60. ص.ص. 141–181. (بالعبريّة)

حلبي، رباح. (2006). **مواطنون متساوو الواجبات : الهُويّة الدرزيّة والدولة اليهوديّة**. بني براك : هاكيبوتس هميئوحاد. (بالعبريّة)

ربينوڤيتش، ماريا. (2008). **اندماج أبناء الطائفة الدرزيّة في الجيش وفي سوق العمل**. مركز الأبحاث والمعلومات للكنيست. مستقاة بتاريخ : (2017/10/22)، من : http://afed.gov.il

Documents/%D7%9E%D7%97%D7%A7%D7%A8%D7%99%20%D7%9E%D7%9E%D7%9E/m02152.pdf

عرّاف، شكري. (2007). **لمسات وفاء... و... معليا**. مركز الدراسات الراية.

عطشة، زيدان. (2001). **الدروز في الدولة العبريّة – عرض ونقد**. شفاعمرو : دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر.

فرج، رجا. (2002). **العلاقات بين الدروز واليهود حتّى إقامة دولة إسرائيل** (1948). ترشيحا : مخّول للطباعة والنشر. (بالعبريّة)

فلَاح، سلمان. (1989). مشاكل أساسيّة في التعليم الدرزيّ. **همزراح هحداش**، 32. ص.ص. 115-128. (بالعبريّة)

فلَاح، سلمان؛ وَشنهار، عليزا. (1978). **قصص شعبيّة درزيّة**. القدس : مركز أبحاث الفولكلور – الجامعة العبريّة. (بالعبريّة)

القاسم، نبيه. (1995). **الدروز في إسرائيل : في البعد التاريخيّ والراهن**. حيفا : مطبعة ودار نشر الوادي.

كانط، إيمانوئيل. (2011). **نقد العقل العمليّ**. (ترجمة وتقديم ناجي العونلّي). الكويت : جداول للنشر والتوزيع.

كفير، إيلان؛ وَدور، داني. (2015). **درزيّ : محارب شجاع وإسرائيليّ معتزّ**. حيفا : جمعيّة ذكرى الضابط صالح فلَاح. (بالعبريّة)

كوهن، هليل. (2006). **العرب الصالحون : المخابرات الإسرائيليّة والعرب في إسرائيل**. القدس : عڤريت للنشر. (بالعبريّة)

لجنة المبادرة الدرزية. (2008). **صامدون 2 وملاحق**. إسرائيل : لجنة المبادرة الدرزية.

ليڤي، شيلي؛ وَلوطن، أورلي. (2007). **معطيات عن الدروز في سوق العمل**. مركز المعلومات للكنيست. مستقاة بتاريخ (2017/10/22)، من : https://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m01783.pdf

ناطور، سلمان. (1995). **طائفة في بيت النار**. شفاعمرو : مطبعة المشرق.

نفّاع، سعيد. (2011). **العرب الدروز والحركة الوطنيّة الفلسطينيّة حتّى 48**. (الطبعة الرابعة). القدس : مطبعة الرسالة المقدسيّة.

Aboultaif, Wassim Eduardo. (2015). Druze politics in Israel: Challenging the myth of "Druze-Zionist covenant". **Journal of Muslim Minority Affairs**, 35(4). Pp. 533-555.

Bandura, Albert. (2002). Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency. **Journal of Moral Education**, 31(2). Pp. 101-119.

Bandura, Albert; Barbaranelli, Claudio; Caprara, Gian Vittorio; & Pastorelli, Concetta. (1996). Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency. **Journal of Personality and Social Psychology**, 71(2). Pp. 364-374.

Bourdieu, Pierre. (1991). **Language and symbolic power**. Harvard University Press

Castro-Gomez, Santiago & Desiree, A. Martin. (2002). The social science, epistemic violence and the problem of the "Invention of the other". **Nepantla: Views from South**, 3(2). Pp. 269-285.

Dotson, Kristie. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. **Hypatia**. 26(2). Pp. 236-257.

Fanon, Frantz. (1967). **Black skin, white masks**. New York: Grove Press.

Firro, Kias. (1992). **A History of the Druzes**. Brill.

Firro, Kais. (1999). **The Druzes in the Jewish state: A brief history**. Brill.

Firro, Kais, M. (2001). Reshaping Druze particularism in Israel. **Journal of Palestine Studies**, 30(3). Pp. 40-53.

Foucault, Michele. (1980). **Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977**. Pantheon.

Foucault, Michele. (1995). **Discipline and punish: The birth of the prison**. Vintage.

Frisch, Hillel. (1993). The Druze minority in the Israeli military: traditionalizing an ethnic policing role. **Armed Forces and Society**, 20(1). Pp. 51-67.

Frisch, Hillel. (1997). State ethnicization and the crisis of leadership succession among Israel's Druze. **Ethnic and Racial Studies**, 20(3). Pp. 580-593.

Freud, Sigmund. (1923). **Das Ich und das Es**. Vienna: Internationaler Psycho-analytischer Verlag, W.W. Norton and Company.

Holland, Rob W.; Ree M. Meertens, Rob W. & Van Vugt, Mark. (2002). Dissonance on the road: Self-esteem as a moderator of internal and external self-justification strategies.

Personality and Social Psychology Bulletin, 28(12). Pp. 1713-1724

Khalidi, Rashid. (2001). “The Palestinians and 1948: the underlying causes of failure”. In Eugene, Rogan L. & Shlaim, Avi. (Eds.). **The War for Palestine: Rewriting the History of 1948**. Cambridge University Press. Pp. 12-36.

Krebs, Ronald & Jackson, Patrick Thaddeus. (2007). Twisting tongues and twisting arms: The power of political rhetoric. **European Journal of International Relations**, 13(1). Pp. 35-66.

Layish, Aharon. (1985). **Taqiyya among the Druzes**. Asian and African Studies, 19(3). Pp. 245-281

Manekin, Devorah. (2013). Violence against civilians in the Second Intifada: The moderating effect of armed group structure on opportunistic violence. **Comparative Political Studies**, 46 (10). Pp. 1273-1300.

Nisan, Mordechai. (2010). The Druze in Israel: Questions of identity, citizenship, and patriotism. **Middle East Journal**, 64 (4). Pp. 575-596.

Nora, Pierre. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire. **Representations**, 26. Pp. 7-24

Parsons, Laila. (2000). **The Druze between Palestine and Israel 1947-1949**. London: Macmillan Press.

Rabinow, Paul. (Ed.). (1984). **The Foucault reader**. New York: Pantheon.

Spivak, Gayatri. (1988). “Can the subaltern speak?” In Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence. (Eds.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. University of Illinois Press

Tsang, Jo-Ann. (2002). Moral rationalization and the integration of situational factors and psychological processes in immoral behaviour. **Review of General Psychology**, 6. Pp. 25–50.

Wright, Robert. (1994). **The moral animal: Why we are, the way we are: The new science of evolutionary psychology**. Vintage.

Zerubavel, Eviatar. (2003). **Time maps: Collective memory and the social shape of the past**. University of Chicago Press

الدروز في إسرائيل ما بين الاستعمار والعزلة

غادة السّمان

ملخّص:

تحاول هذه الدراسة أن تَسْتَكنه فلسفةَ الاستعمار والسياقَ الاستعماريّ في فلسطين، والكيفيّةَ التي في هذا السياق جرى التعامل بها مع الطائفة الدرزيّة في إسرائيل، مستندة إلى تعريف إسرائيل بأنها دولة استعماريّة استيطانيّة. كذلك تتطرّق الدراسة إلى مفهوم العزلة وكيفية تأثيرها على تشكيل البنْية الاجتماعيّة الدرزيّة والكيفية التي بها تفاعلت وتداخلت السياسات الاستعماريّة مع الانعزاليّة، ممّا أدّى إلى تعميق الاستعمار على مستوى فكريّ وسلوكيّ للطائفة الدرزيّة أعمق ومتمايز عن استعمار سائر فئات المجتمع الفلسطينيّ.

الاستعمار:

أوجد النظام الاستعماريّ ثنائيّة – المستعمِر (بكسر الميم) والمستعمَر(بفتح الميم)، والطائفة الدرزيّة هي جزء من هذا النظام، ولكنّ أبناءها وقعوا تحت سطوة القوة الاستعمارية على نحو يبدو أعمق إذا قيس بما تعرضت له سائر فئات المجتمع الفلسطينيّ، وهذا العمق الاستعماريّ ناتج عن عمق أكثر في هشاشة البنْية الاجتماعيّة الدرزيّة قياسا إلى بنْية المجتمع الفلسطينيّ بعامّة؛ وذلك لأنهم تعرّضوا لاستغلال استعماريّ ضمن السياق التاريخيّ، تجسّد في سياسات أكثر شموليّة وحِدّة.

يمكن تعريف الاستعمار بأنّه تقسيم للعالم أوجَدَ ثنائيّة متناقضة ومتداخلة : المستعمِر والمستعمَر؛ المتحضّر والمتخلّف؛ بحيث لا يمكن أن يكون ثمة وجود للقوي المستعمِر

والمتحضّر إلّا بوجوده وارتباطه بالضعيف والمتخلّف والمستعمَر. فكلّما كان الأخير أضعف، كان الأوّل أقوى. وهذا يؤدّي إلى خلق علاقة تبعيّة على جميع المستويات، الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة، ويكون إضعاف المجتمع المستعمَر من خلال محو ونبذ ثقافته وتفكيكه واختراق بنْيته الداخليّة. يرى فانون أنّ الاستعمار أوجد مجتمعًا فوضويًّا من خلال سيطرته على كيفيّة تطوُّر الفئات داخل المجتمع، وإعطاء حقوق لفئة دون أخرى وتطوير منطقة على حساب منطقة أخرى، والذي أوجد مجتمعًا غير متجانس، ويحاول الاستعمار أن يثير الخلافات بحيث تصبح كلّ جماعة حزبًا. ويبيّن فانون «أنّ المستعمَر «الشيء» يصبح إنسانًا بمقدار ما يحقّق من عمل لتحرير ذاته» (فانون، 1972، ص. 34).

الاستعمار هو نظام عالميّ ويتجسّد في علاقة الشرق بالغرب. الاستعمار هو «نظام» لا يتحدّد على جزئيّة محدّدة، وإنّما يدخل في جميع التفاصيل الحياتيّة للمستعمَر وفي وجوده. يصف فانون ما ينتجه الاستعمار حين يعمل على دراسة نفسيّة المستعمَر ويكون متنبّهًا لها، ويدخل في تفاصيل حياته اليوميّة لكي يحطّمه. فهو يعمل على إبقائه في الظلام وعزله وإعادة إنتاج أفكاره لبناء رؤيا دونيّة لذاته ورؤيا مقدِّسة للمستعمِر. هذا يتحقّق عندما يخلق ذهنيّة مختَرَقة ومحدودة بحيث لا تستطيع أن تتجاوز الجزئيّة التي في الإمكان مشاهدتها.

أوجد الاستعمار مجتمعًا مزدوجًا ثنائيّ الطبقة الحاكمة والناس المغلوبين، وعمليًّا جرى نفي المغلوبين وجرى التعامل مع الطبقة الحاكمة على أنّها هي السلطة والدولة ولا وجود للآخرين. فقد تدخّل الاستعمار في جميع التفاصيل التي تشكّل بنْيته وحاول اختراقه على جميع المستويات، وأهمّها المستوى الفكريّ الذي انعكس في محاولة لبناء مجتمع ذي مفاهيم وفلسفة غربيّة. فعلى سبيل المثال، بَنَت الأحزاب نفسَها على فلسفة الأحزاب الغربيّة، والثقافةُ متوجّهة نحو ثقافة غربيّة، والمثقّفون أقرب إلى النموذج الغربيّ. كلّ هذه التحرّكات تعمل في اتجاه محاولة تجريد الدولة والأمّة من ثوبها الأصليّ ومحاولة اختراقها. والنتيجة كانت أنّها أنشأت بنْية اجتماعيّة هشّة منساقة وسطحيّة. يقول مالك بن نبي في وصفه للمستعمِر: «لأنّنا تعوّدنا بمقتضى «العقل الذرّيّ» الذي يجزّئ الأشياء أن لا نرى أنّ الجزئيّات التي تقع تحت حسّنا تنبع من كلّيّات لم تصل بعد إلى عقولنا، كما لا نرى من ناحية أخرى وبسبب تخلّفنا

الاجتماعيّ، أنّ العالم الذي نواجهه ونعيش فيه مخطَّط أي أنّه عالم لا تأتي فيه الأشياء عفوًا وإنّما كنتائج لخطط محْكَمة» (بن نبي، 1981، ص. 34).
ويقول كذلك : «ومن هنا ندرك ما سيبذل الاستعمار من جهد لعزل الأفكار عن المجال السياسيّ حتّى أنّ عمليّات الرقابة والتصحيح والنقد الذاتيّ، التي من شأنها أن تكشف نواياه وتعطّل مشروعاته تصبح غير ممكنة في البلاد المستعمَرة» (بن نبي، 1981، ص. 28).
العالَم العربيّ يعيش تحت هذا النظام الاستعماريّ الجديد، الذي لا يتطلّب وجوداَ عسكريًا، بل يتطلب طبقة حاكمة تؤدّي وظيفة المستعمِر. هذا العالم هو «عالم حواجز، عالم انقسام، عالم جمود» (فانون، 1972، ص. 46). «إنّ الاستعمار من حيث هو نفي منظَّم للآخر، من حيث هو قرار صارم بانكسار كلّ صفة إنسانيّة للعالم، يحمل الشعب المستعمَر على أن يتساءل : من أنا في الواقع؟» (فانون، 1972، ص. 182).
يقول فانون : «إنّ إفقار الشعب واضطهاد الأمّة ومنع الثقافة، شيء واحد» (فانون، 1972، ص. 175). فنبذ الثقافة معناه تبنّي ثقافة المستعمِر باعتباره نموذجًا مثاليًا، والبعد عن الثقافة الأصليّة، تلك الثقافة المنبوذة التي تعبّر عن الجمود والتخلّف. أمّا إفقار الأمّة، فهو هدف المستعمِر في تعزيز الفقر بين الواقعِين تحت الاستعمار ابتغاء الزج بهم في التفكير في الحصول على الاحتياجات الأساسيّة للحياة، وبالتالي تحديد الهُويّة وتحديد المعايير الاجتماعيّة بناء على هذه الاحتياجات. أمّا استعمال القوّة والقمع، فيرمي إلى جعل المستعمَر مطيعًا وخاضعًا. هذه الطاعة تصل إلى مستوى يضع المستعمَر مصيره في أيدي المستعمِر.
يهدف الاستعمار إلى تحطيم الذات، ليجعل المستعمَر يرى في المستعمِر نموذجًا للمحاكاة واللحاق بركبه، وبالطبع لا يستطيع هذا اللحاقَ به، وبالتالي يكون من السهل السيطرة عليه وتوجيهه، وضمان عدم تمرّده وثورته. ولم يكتف بذلك، بل حَمَلَه على أن يقرّ بتخلّفه ودونيّته وتفوُّقه هو. هذا يحدث من خلال السيطرة على المصادر الاقتصاديّة، وإدارة المؤسّسات وقوانين الدولة، وجهاز الأمن فيها.

يرمي الاستعمار إلى إحداث الانقسامات والنزاعات القبليّة والعرْقيّة، ويحاول إثارة الخلافات الداخليّة، وذلك من خلال إعطائه صلاحيَات لفئة أكثر ممّا لفئة أخرى، ومن خلال اختياره للمفاوضين، وإعطاء امتيازات لفئات معيّنة من الشعب وحرمان الأخرى منها، وزيادة الفجوات بين فئات الشعب وزيادة التخلّف والجمود.

نتيجة لوجود ضغوطًا على البنْية الداخليّة، تتكوّن قوّة داخليّة ترمي إلى الحفاظ على الذات، ممّا يؤدّي إلى النزوع إلى التطرف وضيق الأفق في التفكير لدى المجموعة المستعمَرة. هذا السلوك ينبع من اختراق ثقافة أخرى للثقافة الأصليّة، فتسلك الأخيرة سلوك الخائف، ممّا يؤدّي إلى النزوع إلى التطرف في حماية الثقافة الأصليّة من الاختراق، ويؤدّي ذلك إلى التعصب لفكر معيّن أو لحزب سياسيّ أو للعادات والتقاليد أو للدين. المقصود أنّ عمليّة الاختراق الثقافيّ من المستعمِر، وعدم قدرة المستعمَر على تطوير ثقافته الخاصّة، ينتجان سلوك خوف على المحافظة عليها والتشبّث بها بقوّة وتأكيدها لأنّها مرتبطة بوجوده وكيانه. ولأنّ المستعمَر لا يقوى على تطوير ثقافته والنهوض بها، ونتيجة خوفه عليها، نجده يتطرّف في التعامل معها لإثبات وجودها كجزء من وجوديّته.

إسرائيل دولة استعماريّة استيطانيّة:

منذ عام 1882، بدأت هجرة اليهود الأولى إلى فلسطين، نتيجة لعقيدة سياسيّة وحركة سياسيّة منظّمة وشديدة الوضوح، تبلورت على نحو نهائيّ في المؤتمر الصهيونيّ الأوّل الذي انعقد في عام 1897، حيث أُعلن عن تشكيل الحركة الصهيونيّة وأهدافها السياسيّة (عيوش وآخرون، 2009، ص. 24). وقد تتالت الهجرات اليهوديّة إلى فلسطين حتّى سقوط الدولة العثمانيّة وبداية الانتداب البريطانيّ الذي سهّل عمليّة الهجرة والاستيطان لاحقًا. وفي عام 1917، صدر وعد بلفور الذي شكّل التزامًا بريطانيًا بإقامة وطن قوميّ لليهود «بدون المساس بالحقوق المدنيّة والدينيّة للطوائف غير اليهوديّة»؛ ومعنى ذاك أنّ السكّان الأصليّين هم الأقلّيّة وأنّ اليهود هم الأكثريّة وهم الذين لهم حقّ في فلسطين، فكان وعد بلفور نفيًا لوجودهم. وبدأت معالم الصراع تتّضح أكثر، وبلغت ذروتها في النكبة الفلسطينيّة وتأسيس دولة إسرائيل وحدوث المأساة الفلسطينيّة التي تجسّدت في تهجير نحو 66% من الشعب الفلسطينيّ في الداخل والخارج، وتدمير معظم القرى والمدن الفلسطينيّة والسيطرة على الأرض.

إسرائيل دولة استعماريّة من حيث نفيها للآخر؛ فبناء دولة إسرائيل جاء من خلال إحلال المجموعة اليهوديّة مكان الوجود الفلسطينيّ ومحاولة محو ثقافتهم وشطب تاريخهم. في عام 1967، عام النكسة، أُحتل ما تبقّى من فلسطين، وتبنّت إسرائيل

سياسات في قمع واضطهاد الفلسطينيّ من خلال مصادرة الأراضي، وقمع الشعب، ونبذ ثقافتهم وإذلالهم، وعدم السماح لهم بالتطوّر والنهوض. الاستيطان في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة يُعتبر جزءًا من التركيبة البنيويّة الإسرائيليّة يتجسّد في محاولة إثبات الوجود الإسرائيليّ، وهي في الوقت نفسه تعبّر عن «أزمة الوجود» لدى إسرائيل. إسرائيل انتهجت الاستيطان عاملًا محوريًا لفرض قوّتها وسيطرتها على الأرض وحسم الصراع لصالحها من خلاله. فالمستوطنات باقية والاستيطان مستمرّ ما دام الصراع قائمًا. أزمة وجود إسرائيل تنعكس في إصرارها على إثبات وجودها من خلال المستوطنات.

إسرائيل والدروز:

تُعتبر الدرزيّة من الطوائف الباطنيّة الإسماعيليّة، وهي طائفة ظهرت في عصر أبي عليّ المنصور بن عبد العزيز المعروف بِـ «الحاكم بأمر الله» في بداية القرن الحادي عشر في مصر. وفي عام 434 هـ، أُغلِق باب الدعوة وبقيت الدرزيّة محصورة على الجماعة التي دخلت فيها، وأصبح أبناؤها جزءًا من سياق المسلمين والعرب التاريخيّ والسياسيّ، وفي الوقت نفسه نشأت خصوصيّة درزيّة في هذا السياق، وحافظوا عليها على مدار وتعاقب الأزمان، حتّى حدث تحوُّل مع ظهور الحركة الصهيونيّة وبناء دولة إسرائيل، حيث سعت إسرائيل إلى التعامل مع الدروز باعتبارهم أقلّيّة متميّزة تخدم مصالحهم.

يبلغ عدد العرب الدروز في إسرائيل نحو 110,000 نسمة يتوزّعون على 16 قرية وبلدة في الجليل والكرمل، إضافة إلى نحو 20 ألفًا يقطنون في أربع قرى في الجولان المحتلّ (خيزران، 2013، ص. 1).

قامت إسرائيل باستغلال أبناء الطائفة الدرزيّة في مناطقهم، ولم تعطهم حقوقهم كاملة، وظهرت معادلة العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر في تعامل إسرائيل مع الدروز العرب. يقول رباح حلبي: «إنّ العلاقة لم تكن نزيهة إن لم نقل نتنة، ومارست إسرائيل خدعة على الدروز واستغلّتهم في لعبةٍ غايتُها الوحيدة خدمة المشروع الصهيونيّ والدولة اليهوديّة» (حلبي، 2007، ص. 142). قامت إسرائيل بعزل الدروز عن الجماهير العربيّة الفلسطينيّة لتسهيل السيطرة عليهم، وهو نوع من النبذ الوجوديّ، وتعاملت معهم كمجموعة قوميّة منفصلة، حيث عزلتهم وقطعت

كلّ الخطوط التي قد تمدّ المجتمع الدرزيّ بالقوّة، وهذا ما جعله ضعيفًا تَسْهل السيطرة عليه، وجرى ربط وتحديد المجتمع الدرزيّ بالدولة ونظامها، فهي التي تشكّله، وأصبح الفكر مرتبطًا بطبيعة النظام المفروض. علاوة على ذلك، تجاهلت إسرائيل المجتمع الدرزيّ من خلال إهمالها له وعدم تنميته وتطويره، والعمل على تسييس الطائفة الدرزيّة من خلال التدخّل في الشؤون الداخليّة، وتحديد أصحاب السلطة والزعامة الموالية في توجّهاتها لإسرائيل.

في هذا الصدد، يقول فرّو :

«منذ عام 1956 حتّى اليوم، تواصل السلطات الإسرائيليّة التمسّك بسياسة فصل الدروز عن سائر العرب من خلال التجنيد الإجباريّ. في الوقت ذاته، تواصلت كذلك سياسة مصادرة الأراضي في القرى الدرزيّة، وتحويل الدروز إلى العمل في القِطاعات غير الزراعيّة، وتواصلت سياسة عدم التطوير داخل القرى، وواصلت السلطات الإسرائيليّة نهج معالجة قضايا الدروز من خلال القيادات التقليديّة جميع هذه العوامل حدّدت أنماط التشغيل لدى الدروز. منذ بداية عمليّة التجنيد، وجد الكثير من الشبّان الدروز أنّ الطريق للعمل في قِطاعات غير مرتبطة بالمؤسّسة الحاكمة مغلقة تمام الإغلاق، فأصبح التجنيد بمثابة تصريح للدخول إلى العمل، وأدّى إلى ارتفاع بالغ في عدد المستخدَمين في الأذرع الأمنيّة المختلفة. هذه التبعيّة الاقتصاديّة رافقها تشجيع المحافظة على الهُويّة الطائفيّة، وصدّ عمليّات التسييس فوق الطائفيّة» (فرّو، 2011، ص. 64).

تجسّدت السياسات الاستعماريّة الإسرائيليّة تجاه الدروز في الأمور التالية : عزلهم عن المجتمع الفلسطينيّ، والتعامل معهم على أنّهم جزء من الآخَر اليهوديّ؛ فعملهم في المؤسّسات الأمنيّة عزّز من توجُّه إسرائيل في فرض سياساتهم الاستعماريّة المتجسّدة في قمع الوجود الفلسطينيّ. أدّى هذا العزل إلى شعور الطائفة بانعدام الأمان، كما أنّ عدمَ التفاعل مع الواقع المَعِيش والانحصار في حيّز إسرائيل أدّيا إلى انجذاب الدروز إلى المجتمع الإسرائيليّ. لقد قامت إسرائيل بصناعة معرفة مشتركة عن الارتباط بين الدروز وإسرائيل تتجسّد في مقام النبيّ شعيب، وكذلك «زرع «البيشوف» اليهوديّ في عقول الدروز الوهمَ بأنّهم شركاء وأخوة في السلاح» (حلبي، 2007، ص. 145). في المقابل، زُرِعت في وعي الدروز حقيقةٌ ملخَّصُها

أنّهم لا يمكن أن يصلوا إلى مكانة متساوية مع اليهود، وذاك جزء من رؤية وسلوك استعماريّين حيث يخلق المستعمِر حدودًا في فكر المستعمَر حول المدى الذي يمكن الوصول إليه. ولأنّ الدروز أصبحوا محصورين في الحيّز الإسرائيليّ ومجتمعهم في حالة من الجمود، فإنّ الدرزيّ دائما يتوق إلى الوصول إلى الثقافة اليهوديّة ويحاول دائمًا أن يصل إلى قوّة المستعمِر ولكن لن تسمح إسرائيل بذلك. العمل في المؤسّسات الأمنيّة هو تعبير عن مدى «انسياق الدروز نحو الاستعمار»، وهذه الحدّة تبرز تجلّياتها عندما يوصف الدروز بأنّهم أشدّ قسوة وعنفًا على الفلسطينيّين من اليهود أنفسهم (اللدّاوي، 2012). هنا يتجلّى فكر وتوصيف فانون لسلوك المستعمَر؛ فهذا العنف ينبع من محاولة بلوغ مكانة المستعمِر (إسرائيل) والذي يشجّعه بقوّة للوصول إلى مكانته، وفي نفس الوقت يحول دون ذلك؛ فطبيعة العلاقة تخلق داخل المستعمَر عنفًا داخليًا يجري توظيفه للصراعات والنزاعات في أبعادها المختلفة.

يعيش الدروز في حالة من الضياع في ما يتعلّق بهُويّتهم، ويتجلّى ذلك في: عدم القدرة على الاندماج مع الهُويّة الإسرائيليّة، وفي الهُويّة الفلسطينيّة. وللتعبير عن هذه الحالة نجد الدرزيّ هنا يستخدم المثل الدارج «لا مع ستّي بخير، ولا مع سيدي بخير». وهذا يجعل المستعمَر يطرح السؤال: «مَن نحن في الواقع»؟ يقول فانون: «إنّ الانقسام الثنائيّ الذي أوجده المستعمِر قد ولّد على مستوى التفكير انقسامًا ثنائيًا في ذهن المستعمَر» (فانون، 1972، ص. 74). يقول الحلبيّ (2008): «نشأ وضع إشكاليّ بالنسبة للدروز في مستوى وجوديّ وليس في مستوى يوميّ فحسب. فالسؤال الكبير الذي وجّهوه إلى مركز القوّة اليهوديّ عن خيانته للدروز وازاهُ سؤالٌ آخَر من العيار نفسه عن «تخوين» مجموعة الانتماء العربيّة للدروز»!

لذلك يظهر السؤال الملحّ في هذا الواقع والسياق، وهو: لماذا تعرّضت الطائفة الدرزيّة لهذا العمق الاستعماريّ وتمايزت عن المجتمع الفلسطينيّ؟

قد تكون الإجابة: لأنّهم أقلّيّة. ولكن قد تكون أيضًا أنه ذلك مَرَدُّه إلى تركيبة استعماريّة تتجسّد في فكرة «الطائفة» مع التعرُّض لاستعمار من نوع آخر وهو الاستعمار الإسرائيليّ، فالاختراق الاستعماريّ متجذّر في التجربة الدرزيّة التي أنتجت الطائفيّة إضافة إلى تجربة إسرائيل. في كتاب المقدسي (2005)، «ثقافة الطائفيّة -الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان- القرن التاسع عشر تحت الحكم العثمانيّ»، يرى المؤلّف

أنّه في فترة الإصلاحات العثمانيّة والتدخّل الغربيّ فُرِضت المفاهيم الغربيّة والرؤيا الاستشراقيّة للواقع الاجتماعيّ في لبنان، وجرى وضع حلول له وَفق الرؤيا الغربيّة. ومع التطوّرات الزمنيّة، أصبح التعامل مع «الطائفيّة» كشيء أصيل وجذريّ في المجتمع اللبنانيّ مع أنّها أُنتِجت واجتازت تحوّلات وصيرورات، فتعامل معها معظم المؤرّخين على أنّها شيء ساكن، بالرغم من أنّها مفهوم حيويّ وديناميكيّ في تاريخ لبنان؛ فهي ظاهرة أُنتِجت إنتاجًا، وهي قابلة للتغيير.

> يرى المقدسي «أنّ الطائفيّة هي مزيج من إدراكاتٍ واستعاراتٍ ووقائع ما قبل كولونياليّة (سابقة على عصر الإصلاح العثمانيّ) وما بعدً كولونياليّة (خلال عصر الإصلاح وبعده) ينبغي تشريحها على مستويَيْن على الأقلّ متداخلَيْن ومتسانِدَيْن: مستوى النخبة ومستوى غير النخبة. بعبارة أخرى، فإنّ الطائفيّة معرفة «حداثيّة» لأنّها أُنتِجت في سياق الهيمنة الأوروبيّة والإصلاحات العثمانيّة، ولأنّ المُفصحِين عنها- على مستوى كولونياليّ (أوروبيّ) وإمبراطوريّ (عثمانيّ) ومحلّيّ (لبنانيّ)- يعتبرون أنفسهم حديثين يستخدمون الماضي التاريخيّ لتبرير مطالب حاليّة وتطوّر مستقبليّ. وبقدر ما تمثّل الطائفيّة معرفة كولونياليّة حقًّا، فإنّها تمثّل أيضًا وجوهريًا معرفة عثمانيّة إمبراطوريّة ومعرفة قوميّة محلّيّة لا يتمّ إنتاجهما بعد الكولونياليّة أو ردًّا عليها بل بالتزامن مع المعرفة الكولونياليّة ومُثُلها» (المقدسي، 2005، ص. 26).

ينهي المقدسي كتابه قائلًا:

> «والحال أنّ بداية الطائفيّة لا تقتضي حالةً من النكوص أو الارتداد، فهي تسِمُ انقطاعًا، ولادةَ ثقافة جديدة تُفرِدُ الانتماء الدينيّ على أنّه الصفة العامّة والسياسة المحدِّدة لذاتٍ حديثة ومُواطنٍ حديث. أمّا التغلّب عليها، إن كان ذلك ممكنًا أصلًا، فيقتضي انقطاعًا آخر، قطيعة تبْلغ من الجذريّة بالنسبة إلى الهيئة السياسيّة أو الدولة ما بلغه حلول الطائفيّة بالنسبة للنظام القديم. إنّه يقتضي رؤية أخرى إلى الحداثة» (المقدسي، 2005، ص. 280).

تتجسّد التركيبة الاستعماريّة في بروز الطائفيّة خلال الاختراق الغربيّ للإمبراطوريّة العثمانيّة، وفي محاولة تعريف الواقع ضمن رؤية استشراقيّة أكّدت أنّ خصوصيّة

الطائفة تمثّل محور الوجود وتسمو على السياقَيْن التاريخيّ والاجتماعيّ. ولأنّ تأثير الاستعمار لا زال قائمًا حتّى الآن، يجري التعامل مع «الطائفيّة» ضمن تعريف في نقطة زمنيّة سابقة على اعتبار أنّها «ثابت». تعرُّض الدروز للاستعمار الإسرائيليّ بُنِيَ على أسس «الطائفيّة» المبنيّة سابقًا، وأضافت وفرضت سياقًا استعماريًا مركّبًا ضمن سياسات جديدة يؤكّد الخصوصيّة الدرزيّة وتمايزها.

والسؤال الآخر: لماذا فرضت إسرائيل التجنيد على الطائفة الدرزيّة عام 1956 مع العلم أنّهم عرب، وذوو ثقافة عربيّة، ولغتهم هي العربيّة، وكان الصراع في تلك الفترة صراعًا قوميًا عربيًا أكثر منه وطنيًا فلسطينيًا؟ ولماذا كان الاحتلال متأكّدًا من أنّ القانون سوف يأخذ مجراه ويطبَّق على الدروز؟

قد تكون الإجابة في أنّه كانت هنالك مبادرات من بعض الشخصيّات والعائلات الدرزيّة التي رأت أنّ من مصلحتها الانضمام إلى الجيش، ولكن على مستوى آخر كانت الطائفة الدرزيّة محطّ دراسة منذ قدوم الصهيونيّة إلى فلسطين، واليهود على وعي تامّ بنفسيّتهم وتفكيرهم. هنا ينطبق مفهوم مدى «القابليّة للاستعمار» لمالك بن نبي؛ فقد كان اليهود على وعي كبير بواقع الدروز الخاصّ، ومَن هم وإلى أيّ مدى في الإمكان السيطرة عليهم والتحكّم بهم، فضلًا عن معرفة مدى الاستفادة منهم، ولا سيّما أنّهم عرب، أي جزء من الكينونة والثقافة العربيّتين.

يقول المفكّر الجزائريّ مالك بن نبي:

> «إنّ الغموض الذي يريد الاستعمار أن يحيط به الصراع الفكريّ لا تبدّده الاعتبارات العامّة، إن لم تستمدّ برهانًا من تفاصيل واقعيّة، أعني من صميم تجربة وقعت فعلًا في ظروف معيّنة فهذه التجربة تقضي حينما نريد أن نصوّر خطّة الاستعمار في هذا السبيل، أن نلاحظ مبدأين: مبدأ الغموض ومبدأ الفعاليّة. فالمبدأ الأوّل يقضي بأن لا يكشف الاستعمار النقاب عن وجهه في المعركة إلّا إذا لم تترك له الظروف حيلة، فهو دائمًا أو غالبًا يستخدم قناع القابليّة للاستعمار. والمبدأ الثاني ناتج عن الأوّل، في حيّز التطبيق، إذ أنّ هدف الاستعمار لا يتعلّق، في الأساس بذات شخص معيّن، ولكن بأفكار معيّنة يريد تحطيمها أو كفّها، حتّى لا تؤدّي مفعولها في توجيه الطاقات الاجتماعيّة في البلاد المستعمَرة». (بن نبي، 1981، ص.ص. 36-37).

كانت الحركة الصهيونيّة وإسرائيل على وعي تامّ من هم الدروز وكيف يمكن احتواؤهم لصالح مشروعها. ونتيجة للسياق الاستعماريّ الذي تعرّض له الدروز كانت إسرائيل على يقين في مدى قابليّتهم للاحتواء ولذلك فرضت التجنيد عليهم.

لقد استخدمت إسرائيل تقنيّات وأدوات العزل والسيطرة على الدروز، وأهمّها يتعلّق بالتعليم والتجنيد والعمل في المؤسّسات الأمنيّة، وفي ما يلي سنوضّح ذلك.

فُرِض التجنيد الإجباريّ على الدروز في عام 1956، وقد لقِيَ ذلك اعتراضًا ومقاومة من قِبل الدروز. يقول فرّو: «وعلى الرغم من الزخْم الذي شهدتْه مقاومة التجنيد، بدأ الحاكم العسكريّ بتسليم أوامر التجنيد بواسطة «وجهاء الطائفة»، لكن معظم من دُعُوا للانتساب رفضوا استلام أوامر التجنيد» (فرّو، 2011، ص. 63). وبعدها مارست إسرائيل سياسة العقوبات لمن يرفض التجنيد، ومن ثمّ بدأ التوجّه نحو التجنيد يزداد مع مرور الزمن.

كانت هناك معارضة ضدّ التجنيد منذ ذلك الوقت حتّى الآن، ويجري التهرّب من التجنيد من خلال وسائل مختلفة، منها إثبات وجود مرض نفسيّ. وقد أُسّست عام 1972 لجنة المبادرة الدرزيّة التي تدعو الشبّان إلى معارضة التجنيد الإجباريّ، والتي قامت بدور مهمّ في بناء وعي لدى الدروز أنّهم جزء من المجتمع الفلسطينيّ.

التعليم:

في عام 1975، أقرّت إسرائيل واستحدثت منهجًا تدريسيًّا خاصًّا بالدروز، منهجًا يؤكّد على تمركزهم على ذاتهم وانفصالهم عن السياق والتاريخ الفلسطينيَّيْن. بذا هي رمت إلى السيطرةِ على الجيل الدرزيّ الجديد، وبناءِ فكر ووعي لحماية دولة إسرائيل، وتأكيد الخصوصيّة الدرزيّة، والتي هي أقرب إلى اليهوديّة.

يقول الأديب سلمان ناطور:

> «إنّ استحداث مناهج تعليم «درزيّة» ورياضيّات للدروز وتاريخ للدروز وتراث درزيّ، كلّ ذلك يأتي لنشر عدميّة قوميّة حضاريّة بين المعروفيّين وقطع جذورهم الثقافيّة واللغويّة بحيث يصبحون كالريشة في مهبّ الريح

فتأخذهم السياسة والسياسيّون إلى متاهات الجهل والارتباك والريبة والانطواء على الذات والتعصّب الطائفيّ القبليّ. كم من شابّ وفتاة من ضحايا هذه المناهج يسأل نفسه والآخرين بقلق وخوف : من أنا؟ هل أنا عربيّ؟ هل أنا يهوديّ؟ هل أنا إسرائيليّ؟ من أنا الذي لا يتقن اللغة، لا اللغة العربيّة ولا اللغة العبريّة ولا لغة أخرى سوى تلك الهجينة بين «البِسِيدِر» وَ «الحمد الله؟» (ناطور، 2013، ص. 44).

كان لجهاز التعليم دَوْر في التشجيع والتحفيز على التجنيد والخدمة العسكريّة. تداخَلَ المستويان في بلورة الوعي الدرزيّ. فالتعليم يؤكّد أنّ المعلّمين دروز، وأنّ بعضًا منهم لهم دَوْر في المؤسّسة العسكريّة، فهنالك مِن بين المعلّمين مَن يرتدون الزيّ العسكريّ، وكذلك إدماج الطلبة في البرامج الصيفيّة الخاصّة باليهود من أجل تحضيرهم للخدمة العسكريّة (استخدام السلاح؛ التعليم السياسيّ)، فكان ذلك وسيلة لبناء وتحضير الأجيال نحو التجنيد والخدمة العسكريّة وتوثيق العلاقات القوميّة الدينيّة بينهم (Hajjar, 1996, p. 4).

كان التعليم وسيلة للفصل والعزل عن المجتمع الفلسطينيّ من خلال قطع جذور الطائفة الدرزيّة اجتماعيًا وتاريخيًا، والتجنيد أيضًا أدّى إلى زيادة وتعميق الفصل. كذلك جرى العزل على مستوى الفكر؛ فالتعليم أسّس للفكر «المؤسرَل»، والتجنيدُ والعمل في المؤسّسات الأمنيّة أسّسا تلك المعرفة وأكّداها وأعادا إنتاجها. اقترن ذلك بتأكيد الخصوصيّة الدرزيّة من خلال فصل الدروز عن المؤسّسات العربيّة، فأصبحت هناك مؤسّسات تُعنى بشؤونهم. اهتمّت إسرائيل بالاستثمار في التعليم والعمل العسكريّ، ولكن في المقابل أهملت التطوّر في البنْية الاقتصاديّة والاجتماعيّة في القرى، وكأنّها شكّلت فجوة/فصلًا بينهم. فالتعليم والتجنيد يوجّهان لحماية ودعم إسرائيل، لا للتطوير الذاتيّ والمجتمعيّ الدرزيّ. التعليم والعمل في المؤسّسات الأمنيّة أديّا إلى ازدواجيّة في التعامل مع الدروز؛ ففي المؤسّسات الأمنيّة يُحترَمون ويُقْدَرون ويُمنَحون مراتب عالية، وعلى مستوى القرى الدرزيّة يُهمَلون وتُصادَر أراضيهم ويُقْصَوْن.

هذه السياسة أدّت إلى عزل الفكر عن الواقع، وأصبح الدروز مرتبطين بالنظام

الإسرائيليّ. «لقد أفضى كلّ هذا (احتواء السلطة الإسرائيليّة للدروز تدريجيًّا من خلال التجنيد، الفصل الإداريّ عن الدوائر العربيّة، فرض مراسيم الاحتفال في عيد النبيّ شعيب وحذف عيد الفطر) إلى حالة صاروا فيها «مجموعة مهاجرين» في الزمن لها خصائص هذه المجموعات وسلوكها وكأنّهم لم يتواجدوا إلّا مع وجود الدولة وبفضلها فقط فالتصقوا بمركز القوّة اليهوديّ يمثلون في ظلّه ويشكّلون صدى لصوته أو انعكاسًا لتحوّلاته» (الحلبي، 2008).

كذلك عُزلوا عن المجتمع الإسرائيليّ على مستوى معيّن؛ فهم ليسوا «يهودًا» حسب تعريف إسرائيل لهم، وعلى مستوى آخر جرى احتواؤهم. لقد أوجدت إسرائيل ونظّمت الفضاء الانضباطيّ للدروز من خلال ما تريد أن يكون حاضرًا وما تريد أن يكون غائبًا. ونعني بالحضور والغياب هنا فرْضَ واقعٍ هو الحضور وبناءَ أفق (الغياب) مستمَدّ من الواقع، ونعني بفصل الجزء عن الكلّ إدراكهم لأنفسهم كجزء منفصل عن السياق والتجربة.[1] بذا استطاعت إسرائيل بناء فكر درزيّ محدّد. كان لعزل الطائفة الدرزيّة عدّة أبعاد:

1. الانهماك في الذات والتقوقع حولها:

والمقصود بهذا هو الوجود في دائرة صغيرة مغلقة، وعدم القدرة على رؤية الدائرة الأوسع؛ فالفكر محدّد. وهذا الأمر ولّد شعورًا بالعزلة والاغتراب والضعف والانهماك في الذات، وأدّى إلى خلق سياق تحاول فيه الطائفة الدرزيّة إعادة تعريف الذات للمحافظة على نفسها، ولكن العزلة فرضت خيارًا واحدًا هو إسرائيل. ولم يكن هنالك خيار إلّا إسرائيل؛ فالدخول في الأمن الإسرائيليّ هو تعبير عن الخوف، ومحاوَلة للمحافظة على الذات المستمَدّة من قوّة الدولة، وإسرائيل وثّقت هذا التوجّه من خلال إعطاء امتيازات مادّيّة في العمل داخل المؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة، «كما تدخّلت في تحفيز نوع المعرفة للطائفة الدرزيّة من خلال فصل المؤسّسة التعليميّة الدرزيّة عن العربيّة، وتحديد المناهج التي بمحتواها يتمّ عزل الدروز عن المعرفة العربيّة والإسلاميّة وتؤكّد على فكرة الانعزال والتقوقع على الذات» (خيزران، 2013)، وتوثيق العلاقات الدرزيّة الإسرائيليّة من خلال خلق معرفة دينيّة مشتركة، فضلًا عن

1. للاطلاع على مزيد من التفاصيل بشأن الحضور والغياب، والأجزاء والكلّيّات، انظروا:
Sokolowski, Robert. (2000). **Introduction to phenomenology**. Cambridge University Press.

تحفيز المعرفة العسكريّة التي توجّه الطائفة الدرزيّة إلى حماية إسرائيل؛ فالعزلة تعيد إنتاج نفسها، وكلّما زاد الزمن في الانعزال ضعُفَ هذا الكيان وأصبح أكثر تأثّرًا بالمتغيّرات المحيطة، فالانعزال يؤدّي إلى انعزال أكثر فأكثر.

2. **زيادة الحسّاسيّة والشعور بالخوف :**

الانعزال يولّد الشعور بالخوف ويزيد من حسّاسيّة الطائفة، ويزيد من الشعور العدائيّ تجاه الآخر، والشعور بالظلم كلّما ازدادت العزلة وكلّما حدثت متغيّرات وتأثيرات خارجيّة تهدّد هذه الجماعة. فثمّة خطاب سائد لدى الدروز مُفادُهُ أنّهم في حالة من المظلوميّة؛ فإسرائيل خذلتهم ولم تعطهم حقوقهم على الرغم من إخلاص الطائفة لها، والعرب أساؤوا لهم ولم يحترموا خصوصيّتهم الدينيّة والاجتماعيّة.

3. **الانعزال يؤدّي إلى الاستسلام :**

الانعزال يقتل المبادرة والتحفيز والرغبة في التغيير، ويجعل المجتمع في حالة من الركود، وإن حدث تغيُّر أو إزاحة كان ذاك محدودًا وبسيط التأثير، وقصيرًا زمنيًّا سرعان ما ينتهي. يرى الفيلسوف الألمانيّ إريك فروم أنّ هناك نوعين من الانقسامات : النوع الأوّل يسمّيه «الانقسامات الوجوديّة»؛ وهي الانقسامات الكامنة في وجود الإنسان والتي لا يستطيع أن يتخلّص منها، وهي تؤثّر في شخصيّة وحضارة الإنسان بطرق مختلفة. أمّا النوع الثاني، فهو «الانقسامات التاريخيّة»، وهذه تمثّل التناقضات التاريخيّة، وهي ليست كامنة في الوجود الإنسانيّ بل هي من صنع الإنسان ويمكن للإنسان أن يجد لها حلولًا إذا أراد. وهذه التناقضات ليست حتميّة أو ضروريّة، وإنّما تنشأ عن فقدان الجرأة والجسارة لدى الإنسان. ويؤكّد على أهمّيّة التفرقة بين التناقضات الوجوديّة والتاريخيّة، لأنّ هذه التفرقة لها علاقة كبيرة بعمليّة التغيير الاجتماعيّ، فهؤلاء الذين يكون من صالحهم بقاء الأوضاع القائمة في المجتمع كما هي، إنّما يحاولون تزييف التناقضات التاريخيّة عن طريق محاولة إقناعنا بأنّ هذه التناقضات هي تناقضات وجوديّة، وبذلك فلا يمكن للإنسان التغلّب عليها أو تغييرها (حمّاد، 2005). هذا الاستسلام أدّى إلى حالة من الاغتراب، أي فقدان القوّة والاغتراب عن الذات. لقد جرى التعامل مع التناقضات على أنّها وجوديّة، ولكنّها في حقيقة الأمر تاريخيّة.

تجربة يامن زيدان والتحوّل الفكريّ:

يامن زيدان هو محام درزيّ من قرية بيت جنّ في الجليل الأعلى. كان أبوه ضابطًا في الشرطة الإسرائيليّة، وأخواه قتلا، الأوّل خلال الانتفاضة الثانية، والثاني في مواجهات جنوب لبنان بين إسرائيل وحزب الله، ولذا أُعفِيَ يامن من الخدمة العسكريّة. عمل يامن سجّانًا في السجون الإسرائيليّة، وقد أدّى احتكاكه بالأسرى الفلسطينيّين إلى إعادة التفكير في الواقع الدرزيّ. هذه التجربة أحدثتْ تغيُّرًا في فكر وتوجُّهات يامن، فأصبح يدافع عن الأسرى من أجل حرّيّتهم، وهو يعمل الآن في وزارة شؤون الأسرى، وكان في ما مضى محاميَ الأسير اللبنانيّ الدرزيّ سمير القنطار.

من أقوال يامن زيدان :

«هذه الصيرورة خلال العقد الأخير كانت بمثابة عودة إلى الذات، وهذه الحقيقة غُيِّبت عن جزء كبير من أبناء الطائفة المعروفيّة نتيجة المؤامرة الصهيونيّة بشكل أو بآخر، وأكاد أقول إنّها أشرس هجمة صهيونيّة على الإنسان الفلسطينيّ، فاحتلال الأرض موجود وقائم ولكنّه ليس أزليًّا ومن الممكن إعادة ما سُلِب بشتّى الوسائل، لكن احتلال الفكر والذات وطمس الهُويّة هو الأخطر في الاحتلال... لم أكن أعرف ذاتي وكياني الفلسطينيّ وكنت مضلَّلًا كسائر أبناء الطائفة أو جزء كبير منها» (منّاع، 2013).

«أوّلًا أنا ابن مذهب التوحيد وهو جزء لا يتجّزأ من الإسلام شاء من شاء وأبى من أبى، والموضوع لديّ لم يعد دينيًّا أو مذهبيًّا إنّما قوميًّا وإنسانيًّا بامتياز، وذلك بقدر ما لحق بنا من الغبن، واحدة عندما فُرِض علينا التجنيد الإجباريّ، ومرّة عندما تمّ تخويننا. وهذه وضعيّة لا نُحسد عليها، إذ إنّك تعيش حالة من الصراع والضياع وخسارتك في هذه الحالة تكون مزدوجة، خصوصًا عندما يتنكّر لك الجميع» (عرب 48، 2008، 8 آب).

«وجدت أنّ الدروز تمّ إجبارهم على الخدمة الإجباريّة وأنّ معظمهم كانوا رافضين لذلك. اكتشفت أنّ الدروز خُطِفوا من أحضان شعبهم، فقرّرت أن أناضل مع غيري من الرفاق والرفيقات لأعيدهم إلى حرّيّتهم، وإخراجهم من منظومة الاستعباد والتزييف التي نعيشها منذ عشرات السنين» (هنا معك،

2014، 28 كانون الثاني).

«أتوجّه من خلالكم للشعب الفلسطينيّ والعربيّ أن يبتعد عن لغة التخوين، واستبدالها بلغة الفهم والتفهّم لعلاج القضايا، وليس الاستسلام للأفكار المسبقة. وإنّ الشباب من الموحّدين الفلسطينيّين يحتاجون إلى مساعدة عربيّة جماعيّة لكشف الحقائق، ودعمهم معنويًا بهدف صدّ هذه الهجمة الصهيونيّة ضدّهم، خصوصًا أنّ الغبن اللاحق بالموحّدين هو غبن مضاعف» (عرب 48، 2008، 8 آب).

وفي مقابلة معه في التلفزيون الفلسطينيّ، تحت عنوان: عودة المحامي يامن زيدان إلى ذاته، قال يامن:

«أشعر بفخر كبير أنّي فلسطينيّ. أشعر بفخر أنّ أبناء شعبي احتضنوني» «أعتبر إخوتي ضحايا».

إنّ الاحتكاك بالمجتمع الفلسطينيّ والخروج من العزلة فتحا له آفاقًا لمعرفة جديدة أدّت إلى إحداث تحوُّل جوهريّ في حياته كشخص وكفاعل. لقد حدث تحوّل في الخطاب: المقاومة؛ نحن الفلسطينيّون؛ الحرّيّة؛ الصهيونيّة هي العنصريّة كما أنّه يعرّف نفسه أنّه محام فلسطينيّ ولا يعرّف نفسه بأنّه عربيّ فلسطينيّ؛ فالفلسطينيّ هو عربيّ وما من حاجةٍ إلى تأكيد ذلك.

الخلاصة:

إنّ المستويات المختلفة من العزلة التي مارسها المشروع الاستعماريّ الصهيونيّ وضعت حواجز بين العرب الدروز والمجتمع الفلسطينيّ، والعزلة كمفهوم يؤدّي إلى ضعف داخليّ وفقدان مَكامن القوّة، ويزيد من الحاجة إلى الأمان. والعزلة بدَورها أدّت إلى إعادة إنتاج المعرفة الداخليّة في التفاعل مع الواقع المتغيّر. وبهذا أدّى الانعزال إلى انعدام القدرة على رؤية وإدراك السياق الأشمل الذي تُعتبَر البنْية الداخليّة الدرزيّة جزءًا منه.

بعد اتّفاقيّة أوسلو، بُنِيّ ووُضِع نظام جديد للاستعمار؛ فقد فُصِلت الضفّة عن قِطاع

غزّة، وجرى تفتيت المكان والزمان في الضفّة، وأُحكِمت السيطرة على الحدود وبنيت الحواجز ونقاط التفتيش وجدار الفصل العنصريّ. أمّا في القدس، فقد مارست إسرائيل سياسة القمع والخوف، وفي داخل إسرائيل اتُّبعت سياسة الاحتواء/ الإقصاء. وقعت فلسطين بأكملها تحت السيطرة الإسرائيليّة والتي رتّبت منظومة من السياسات تتمثّل في التقسيم، والعزل، والفصل، والإقصاء، والاحتواء، والاستثناء وكلّ تلك مفاهيم تُطبَّق في كلّ فلسطين، وإن تمايزت واختلفت حدّتها من مكان إلى مكان. والدروز هم جزء من هذه المنظومة الاستعماريّة؛ هم جزء من السياق والتاريخ. لا يمكن فهْم الحالة الدرزيّة دون إعادة التعريف والتعمّق في «ماهية إسرائيل». يقول مالك بن نبي: «إنّ الأشياء تمرّ علينا دون أن تصل لشعورنا لأنّنا نمرّ على سطح الأشياء دون أن نصل إلى مكنونها» (بن نبي، 1981، ص. 34).

الاستعمار يركّز على الفكر والعقليّة، والمسألة تتّخذ لها صراعًا فكريًّا (الفكر- النظام)، وهذا واضح في الحالة الدرزيّة من خلال التعليم والفصل المؤسّساتيّ والتجنيد. بَنَتْ إسرائيل نظامًا عرّفت فيه «الدروز» وعرّفت دَوْرهم ومَوْضعتهم اجتماعيًّا وسياسيًّا، وجعلت القضيّة سياسيّة أي قضيّة مواطَنة، في محاولة لنفي السياق وجعل المسألة محصورة في الزمن الحاليّ.

يقول أدونيس في توصيفه للعالَم العربيّ: «يجب أن يحدث الانفصال الكامل بين الفكر والنظام، فدون هذا الانفصال لا يمكن للفكر العربيّ أن يتقدّم، بل سيظلّ فكرًا دفاعيًّا تسويغيًّا، سيظلّ فكرًا دعاويًّا»(أدونيس، 1994، ص. 150).

ينبغي بناء وعي بشأن أنّ إسرائيل دولة استعماريّة، وإدراك أنّ العلاقة بين الدروز وإسرائيل هي علاقة مستعمَر ومستعمِر، علاقة لا يمكن لطرفيها أن يتصالحا لأنّها مبنيّة على فكرة «النفي» وَ«الإحلال». هي علاقة صراع، مسألة وجود، ثنائيّة فلسطينيّ - إسرائيليّ. الدروز هم جزء من هذا السياق، وجرت السيطرة عليهم إلى درجة جعلت العلاقة ضبابيّة بين «مستعمَر و مستعمِر». التصدّي لهذا العمق يعني الرجوع إلى مستوى الشعب المستعمَر. هم جزء من منظومة استعماريّة، وليسوا جزءًا من دولة ديمقراطيّة. إنّ إعادة تعريف العلاقة سوف تعيد الدروز إلى موقعهم ضمن مجموعة انتمائهم الثقافيّة والتاريخيّة؛ ولا يكون ذلك في تعزيز العزلة، وإنّما في الخروج منها وبناء أفق ورؤيا جديدة.

المراجع

أدونيس. (1994) . صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني. **الثابت والمتحوّل- بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب**. مج3. بيروت : دار الساقي.

بن نبي، مالك. (1981). **الصراع الفكريّ في البلاد المستعمرة**. دمشق : دار الفكر.

حمّاد، حسن. (2005). **الإنسان المغترب عند إريك فروم**. القاهرة : مكتبة دار الكلمة.

حلبي، رباح. (2007). **الهُويّة الدرزيّة والدولة اليهوديّة**. (ترجمة سعيد عيّاش). رام الله : مدار.

الحلبي، مرزوق. (2008، 12 تموز). الدروز بين خيانتين. **الجبهة**. مستقاة بتاريخ (2016/09/10) من :

http//:www.aljabha.org?/i35535=

خيزران، يسري. (2013). «اللغة العربيّة في خدمة مشروع التدريز- مراجعة نقديّة لكتب تعليم الأدب العربيّ في المدارس الدرزيّة». لدى : يوسف، جبارين؛ ومحمّد، أمارة. (محرّران). **كتاب دراسات**، عدد 6. الناصرة : دراسات- المركز العربيّ للحقوق والسياسات. ص.ص. 55-65.

عرب 48. (2008، 8 آب). يامن زيدان- من سجّان سمير القنطار إلى محاميه. **عرب** 48. مستقاة بتاريخ (2016/09/10)، من : http//:www.arab48.com

عيّوش، ذياب وآخرون. (2009). **المجتمع المحلّيّ الفلسطينيّ**. عمّان : جامعة القدس المفتوحة.

فانون، فرانتس. (1972). **معذّبو الأرض**. (الطبعة الأولى، ترجمة الدروبي سامي). بيروت : دار القلم.

فرّو، قيس. (2001). إعادة صوغ الخصوصيّة الدرزيّة في إسرائيل. **مجلّة الدراسات الفلسطينيّة**، ع 45/46. بيروت : مؤسسة الدراسات الفلسطينيّة. ص.ص. 33-43.

فرّو، قيس. (2011). «التجنيد الإجباريّ للدروز في الجيش الإسرائيليّ -خلفيّة تاريخيّة». لدى : نديم، روحانا؛ وأريج، صبّاغ خوري. (محرّران). **الفلسطينيّون في إسرائيل : قراءات في التاريخ والسياسة والمجتمع**. حيفا : المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة- مدى الكرمل. ص.ص. 58-67

اللدّاوي، مصطفى يوسف. (2012). الدروز يتقدّمون في الجيش الصهيونيّ. **عرب تايمز**. مستقاة بتاريخ (2016/09/10)، من :

http://www.arabtimes.com/portal/article_display.cfm?Action=&Preview=No&ArticleID=27386

المقدسي، أسامة. (2005). **ثقافة الطائفيّة- الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثمانيّ**. (ترجمة ديب ثائر). بيروت : دار الآداب.

منّاع، عاطف. (2013، 25 آب). **يامن زيدان... سوط السجّان بالأمس... وصوت الحقّ والأسرى اليوم**. مستقاة بتاريخ (2016/09/10)، من :

http://www.bokra.net/Article-1218390

ناطور، سلمان. (2013). **العرض : عيد ولغة وأرض. الزعرورة**. لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة. ص.ص. 45-43.

هنا معك. (2014، 28 كانون الثاني). المحامي يامن زيدان : اكتشفت أنّ الدروز خُطِفوا من أحضان شعبهم. **هنا معك**. مستقاة بتاريخ (2016/09/10)، من :

http://www.hona.co.il/news-1,N-8481.htm

حلقات تلفزيونيّة :

قناة التلفزيون الفلسطيني (Alfalstiniah TV). (2013). «قصّة عودة المحامي يامن زيدان إلى ذاته». https://www.youtube.com/watch?v=aMfErZBd5xA

Hajjar, Lisa .(1996). Making identity policy: Israel's interventions among the Druze. **Middle East Report**, 200. Pp. 2-10.

Sokolowski, Robert. (2000). **Introduction to phenomenology**. Cambridge University Press

الباب الثاني:

«حلف الدم»! السياسات الإسرائيليّة تجاه المجتمع العربيّ الدرزيّ في إسرائيل

مصادرة الأرض وضائقة السكن عند العرب الدروز في إسرائيل

محمّد خلايلة ويسري خيزران

تختلف الأدبيّات النظريّة والأبحاث بشأن تعريف الدروز في إسرائيل. ينطلق بعض الباحثين من مقولة ملخَّصُها أنّ الدروز مجموعة دينيّة وقوميّة منفصلة عن سائر مركّبات المجتمع العربيّ، في حين ينظر لها البعض الآخر على أنّها مركّب من مركّبات المجتمع العربيّ في إسرائيل ولها خصوصيّة دينيّة ومذهبيّة. في معرض بحثنا هذا، ننظر إلى الدروز على أنّهم جزء لا يتجزّأ من المجتمع العربيّ الفلسطينيّ في البلاد، رغم أنف السياسات الحكوميّة التي مورست تجاههم من أجل تشويه انتمائهم القوميّ وخلق وعي جديد يسهم في تفريقهم عن سائر مركّبات المجتمع العربيّ.[1]

سعت حكومات إسرائيل المتعاقبة، منذ قيامها في العام 1948، إلى إضعاف العرب الذين بقوا في البلاد -خلافًا للمشروع الصهيونيّ في البلاد الذي ابتغى بناء وطن قوميّ حصريّ لليهود-، وإلى تفكيكهم من الداخل كي تَسْهل عمليّة السيطرة عليهم وإخضاعهم لسياسات الدولة على نحوٍ كامل. إحدى الوسائل الأساسيّة التي استخدمتها حكومات إسرائيل المتعاقبةٍ كانت سياسة التفرقة الداخليّة وإحياء الخلافات الداخليّة لتقسيم العرب وإلغاء وحدتهم الداخليّة. وقد كانت الفرصة سانحة لتنفيذ هذه السياسة بسبب الهزيمة العسكريّة والنفسيّة التي طالت العرب في حرب العام 1948، والتي أفضت إلى هدم المدينة الفلسطينيّة، وغياب القيادة الوطنيّة الفلسطينيّة والنخَب الثقافيّة والاقتصاديّة وبقاء الشريحة

1. في هذا الفصل، سنقوم باستخدام عدّة مصطلحات للإشارة إلى الدروز في إسرائيل، نحو: المواطنين العرب؛ العرب الدروز؛ الدروز.

الأضعف اقتصاديًا - اجتماعيًا وثقافيًا. الواقع السياسيّ الجديد الذي نشأ بعد قيام الدولة في ما يتعلّق بالعرب يمكن تشبيهه بحالة يكون فيها الإنسان "جسمًا بدون رأس" (نويبرغر، 1995).

وقد تنامت في صفوف القيادة السياسيّة في إسرائيل الرغبةُ في إخضاع العرب من خلال تعزيز التناقضات الداخليّة في ما بينهم، وذلك عبْر تعزيز الخصوصيّة الطائفيّة والدينيّة والمذهبيّة والحمائليّة والحاراتيّة لكلّ مجموعة، وإبرازها على أنّها مناقِضة ومنافية لمصالح المجموعات الأخرى، وذلك بغية إبقاء حالة النزاع الداخليّة وعدم نشوء واقع يسمح بالوحدة بين مركّبات المجتمع العربيّ المختلفة خوفًا من تبلورها كمجموعة قوميّة لها طموحات ومطالب جماعيّة. وقد تناقلت الجهات السياسيّة العليا في جلساتها الداخليّة آنذاك رغبتها في إعاقة التطوّر والتقدّم الطبيعيَّيْن للمواطنين العرب من خلال تعزيز الانقسام الداخليّ وإشغالهم بصراعات داخليّة في ما بينهم (بويمل، 2007).

لقد تعاملت الدولة مع الدروز من أجل تفكيك وتقسيم المجتمع العربيّ داخليًا، وذلك من خلال نظرتها له على أنّه مجموعة من الطوائف والمذاهب الدينيّة، بالإضافة إلى مجموعة من الحمائل والعائلات لا أكثر عن طريق الاعتراف بهم كمجموعة دينيّة وقوميّة خلافًا لسياسات الاحتلال العثمانيّ والانتداب البريطانيّ.

الخدمة العسكريّة الإلزامية التي فرضتها الدولة على المواطنين العرب الدروز لم تسهم في تطوير مكانة الدروز داخل الدولة، وبقي سلّم المواطَنة الإسرائيليّة محافظًا على هرميّته حيث يقع في أعلى درجات سلّم المواطَنة اليهودُ، ويقع العرب -ومن ضمنهم الدروز- في أدنى درجات هذا السلّم. ويدّعي يئير بويمل (2007) أنّ العرب الذين خدموا في الجيش، وبالأساس العرب الدروز، لم يتمتّعوا بالامتيازات والحقوق النابعة من الخدمة العسكريّة التي تمتّع بها (أي الامتيازات والحقوق) على مدار السنوات الجنودُ اليهود، وأنّ الخدمة العسكريّة لم تضمن المساواة للعرب الدروز مع اليهود بالرغم من تأديتهم لهذه الخدمة، حتّى إنّ اليهود المتدينيّن المتزمّتين («الحريديم») حصلوا على حقوق اجتماعيّة - اقتصاديّة تفوق بكثير ما حصل عليه العرب الدروز بالرغم من أنّ أولئك (أي «الحريديم») لم يخدموا في الجيش.

وقد أشار شموئيل طوليدانو[2] إلى أنّ هنالك تناقضًا معيّنًا في تعامل الدولة مع مواطنيها الدروز، وهو ما يخلق توتّرًا في العلاقة بين الدولة والدروز. فالخدمة العسكريّة لم توفّر للدروز المساواة الكاملة، وما زال العديد من الجنود المسرَّحين من الدروز والذين خدموا الدولة ودافعوا عنها خلال خدمتهم العسكريّة ممنوعين من الاندماج والدخول إلى أماكن عمل معيّنة، ولا سيّما في ما يتعلّق بتطوير الصناعات العسكريّة أو أجهزة أمنيّة رفيعة المستوى كانوا قد قاموا بحراستها خلال فترة خدمتهم العسكريّة. وفي هذا الصدد، أشار رفائيل إيتان (رفول) أنّه لا يحقّ للدروز، على الرغم من خدمتهم العسكريّة، التدخّل في سياسات الدولة الأمنيّة والخارجيّة إطلاقًا (بويمل، 2007).

الصراع حول الأرض والمسكن: حالة المواطنين الدروز

بدأ الصراع اليهوديّ العربيّ منذ بداية الهجرة اليهوديّة إلى فلسطين التاريخيّة الواقعة تحت الاحتلال العثمانيّ في العام 1881، وأخذت طابعًا سياسيًّا في الهجرة اليهوديّة الثانية ومع تعاظم موجات الهجرة، وبخاصّة بعد إصدار وعد بلفور الذي منح اليهود استحقاقًا لإقامة وطن قوميّ لهم منذ العام 1917. وقد رافقت الهجرةَ اليهوديّة إلى فلسطين التاريخيّة محاولاتٌ حثيثة للسيطرة على أراضي السكّان العرب الأصليّين، وذلك بدعم من حكومة الانتداب البريطانيّة، وأصبح الاستيلاء على الأرض العربيّة أهمّ المهامّ القوميّة التي على الحركة الصهيونيّة القيام بها في البدايات وحكومات إسرائيل المتعاقبة بعد قيام الدولة في العام 1948 (Pappe, 2011).

وعليه فإنّ السعي الحثيث والمنهجيّ من قِبَل قيادة الحركة الصهيونيّة من أجل حيازة أكبر مساحات من الأراضي كان إحدى الركائز المهمّة، إن لم تكن الأهمَّ، في فكر وممارسة الحركة الصهيونيّة إلى جانب السيطرة على سوق العمل والهجرة

2. شموئيل طوليدانو عمل في الموساد لسنوات طويلة، وفي العام 1965 عُيِّن مستشارًا لرئيس الحكومة لشؤون العرب في حكومات ليڤي إشكول (1963 – 1969)، وبقي في منصبه هذا في فترة حكومة چولدا مئير (1969 – 1974) وحكومة يتسحاك رابين الأولى (1974 – 1977)، وكان طوليدانو مسؤولًا عن ملفّ «دمج العرب وتطوير بلداتهم».

اليهوديّة إلى البلاد (توما، 1982؛ بويمل، 2007؛ موريس، 2010). الاستيلاء على الأرض واحتلال العمل والسيطرة على السوق من شأنه محاصرة آفاق تطوّر الفلّاح العربيّ وتسهيل عمليّة اقتلاعه (توما، 1982). استقت الصهيونيّة هذه الأيدولوجيّة من الرواية التوراتيّة الدينيّة التي تؤمن بأنّ هذه البلاد هي بملْكيّة أبناء الشعب اليهوديّ وحصلوا عليها من خلال وعد إلاهيّ يحفظ حقّهم بملْكيّتها، ولذا لا يمكن قبول الادّعاء أنّ هنالك أراضيَ بملْكيّة عربيّة. وفي هذا الصدد، استمرّت عمليّات السيطرة والاستيلاء على الأراضي على نحوٍ مكثّف أكثر بعد قيام الدولة؛ إذ حينذاك أصبحت السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة بأيدي الحركة الصهيونيّة، وسخّرت جميع الوسائل من أجل إحكام قبضتها على الأراضي العربيّة ونقْلها إلى ملْكيّة الأغلبيّة اليهوديّة (غانم ومصطفى، 2009). المشروع الصهيونيّ في مراحل تطوُّره كافّة ارتبط بالأرض، حيث قدّمت الحركة الصهيونيّة غطاءً أيديولوجيًّا وفكريًّا وسياسيًّا وأخلاقيًّا في سبيل الاستيطان أوّلًا، وفي سبيل الاستيلاء على الأراضي العربيّة ونقلها إلى ملْكيّة اليهود ثانيًا (بشير، 2004؛ مصالحة، 1997).

الدروز بين فكَّيِ الصهيونيّة ودولة إسرائيل

لم تُخْرِجِ الحركة الصهيونيّة العرب الدروز من دائرة الصراع على الأراضي، ولم تمنحهم حصانة من مشاريع المصادرة والسيطرة على أراضيهم قبل قيام الدولة وبعدها، بل كانوا هدفًا أمام مشروع الحركة الصهيونيّة الكولونياليّ في فلسطين، ولإحقاق أهدافها دأبت الحركة الصهيونيّة ودولة إسرائيل بعد قيامها في العام 1948 على نحوٍ منهجيّ لتجريد العرب الدروز من أراضيهم ومن ارتباطهم بالوطن. وقد ابتغت الحركة الصهيونيّة -لكونها حركة استعماريّة- تهجير سكّان البلاد الأصليّين، ومن ضمنهم العرب الدروز. ولتحقيق هذا الهدف والتخلّص من قسم لا بأس به من العرب في البلاد، بحثت قيادة الحركة الصهيونيّة بحثًا جِدّيًّا قضيّة تهجيرهم إلى جبل الدروز في سوريا، وبالتالي يتحقّق لها السيطرة على أراضيهم والتخلّص منهم إطلاقًا. في هذا الصدد، نشير إلى أنّه في شهر أيّار من العام 1937 أُعِدّ مخطّط شامل لتهجير الدروز اشترك فيه رئيس بلديّة حيفا،

آبا حوشي، ورئيس الوكالة اليهوديّة آنذاك (ورئيس الحكومة فيما بعد) داڤيد بن چوريون، ومجموعة من قيادات الحركة الصهيونيّة. فقد قام ممثّلو الحركة الصهيونيّة آنذاك بطرح المشروع على سلطان باشا الأطرش لضمّ الدروز في البلاد إلى الجبل، وذلك إيمانًا منهم أنّ القيادة الدرزيّة في الجبل لن تسمح بتقطيع أوصال إخوانهم في فلسطين، وأنّهم سيقبلون ذلك دون تردّد بسبب التلاحم الذي ميّز الدروز عبْر التاريخ. لكن على أرض الواقع، قائد الثورة السوريّة في الجبل ضدّ الاستعمار الفرنسيّ، سلطان باشا الأطرش، عارض المخطّط جملةً وتفصيلًا، وذاك ما أدّى إلى إحباطه وهو في طور الولادة. بعد ذلك، سعت الحركة الصهيونيّة عبْر مؤسّساتها المختلفة إلى شراء الأراضي من الدروز، ولكنّها لم تبلغ أهدافها أيضًا (Firro, 1999).

مشروع الترانسفير والضمّ لم ينتهِ عند مخطّط آبا حوشي في العام 1937، بل استمرّ هذا المخطّط إلى ما بعد قيام الدولة، ورافق القيادات الصهيونيّة طويلًا. وفي سنوات الخمسين، حاول يـﭼـيئال ألون، مهندس مشروع الاستيطان في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة في العام 1967، إعدادَ خطّة مشابهة لكنّها في هذه المرّة ترمي بوضوح إلى إقامة كيان سياسيّ درزيّ أو دولة درزيّة تشمل بين طيّاتها دروز الجبل ودروز البلاد.

خسارة الأرض كانت بمثابة خسارة مورد مادّيّ ومشغّل أساسيّ هامّ؛ فالزراعة وتربية المواشي كانتا من الركائز الأساسيّة لدى العرب في البلاد، ومن بينهم الدروز. من الجدير بالإشارة أنّه بعد قيام الدولة وقبل إطلاق مشروع التجنيد الإجباريّ والشروع في سياسة مصادرة الأراضي، عمل 60% من الدروز في الزراعة، إلّا أنّ هذه النسبة تآكلت مع السنين في ظلّ التطوّرات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتبلغ نسبة الدروز الذين يعملون في مجال الزراعة اليوم 2.5% (أڤيڤي، 2013).

بعد قيام الدولة، انتَهَجتْ سياساتٍ تهدف إلى توسيع السيطرة الإثنيّة والقوميّة على المكان وتهويده، وقامت بتشريع وتطبيق مجموعة من القوانين والأنظمة والسياسات التخطيطيّة لضمان الهيمنة اليهوديّة على الحيّز وإخضاعه للأغلبيّة اليهوديّة عبْر سلبه من أصحابه الأصليّين (Yiftachel & Ghanem, 2004). وفي

هذا السياق، أشار الصحفيّ الإسرائيليّ موشي كيرين، المحرّر المسؤول لشؤون الأقلّيّات (العربيّة) في صحيفة «هآرتس»، إلى أنّ سياسة الأراضي التي انتهجتها الدولة تجاه الأقلّيّة العربيّة كانت عبارة عن عمليّة سرقة بالجملة، ولكن تحت غطاء قانونيّ، وقد أدّت إلى اغتصاب مئات آلاف الدونمات من سكّانها الأصليّين -المواطنين العرب- لصالح الأغلبيّة اليهوديّة (مركز الدراسات المعاصرة، 2006، ص. 38). وباشرت الدولة بتهويد الأراضي العربيّة عبْر عمليّة المصادرة وإقامة أكثر من 700 مستوطنة يهوديّة، بغية استيعاب الهجرة ومحاولة لقلب التوازن الديمـچرافيّ من خلال تهويد الحيّز الجغرافيّ والقضاء على ملامحه العربيّة (غانم ومصطفى، 2009).

بواسطة القوانين التي سنّتها الدولة لبسط سيطرتها ونفوذها على الأراضي العربيّة، استطاعت مصادرة زهاء 60% من أراضي العرب، ولم تتوانَ عن توسيع رقعة المصادرة لتشمل بذلك كلّ مناطق المجتمع العربيّ، ومن ضمنها مناطق وأراضي الدروز الذين يخدمون في صفوف الجيش. وقد ذكر إيلان پاپه في كتابه «الفلسطينيّون المنسيّون» (2011) : «على ما يبدو، إذا كنت عربيًّا، وإن كنت مجنَّدًا في الجيش الإسرائيليّ، فسوف تصبح العدوَّ الآتي من الداخل عندما تقوم بشراء قطعة أرض» (Pappe, 2011, p. 16). وبلغت نسبة الأراضي التي بحيازة الدولة اليهوديّة والصندوق الدائم لإسرائيل (كيرن كييمت) في مطلع سنوات السبعين قرابة 93% (ناصر، 2012).

كذلك بادرت الحكومة إلى إقامة مشروع المناطر («مِتْسْپيم») لإتمام عمليّة نهب واقتطاع الأراضي من العرب، ونقلها لتكون في خدمة المواطنين اليهود وتلبية لاحتياجاتهم الأمنيّة والعمرانيّة والاقتصاديّة. وبهذا صادرت أراضيَ كثيرة وحاصرت آفاق تطوّر العرب، والعرب الدروز من ضمنهم، وعزّزت تبعيّة المواطنين غير اليهود للدولة ومؤسّساتها المختلفة (بشير، 2004).

من هنا، فإنّ سياسة الأراضي التي انتهجتها حكومات إسرائيل المتعاقبة أسهمت إسهامًا كبيرًا في تقليص التوسّع الجغرافيّ للأقلّيّة العربيّة وحصْر وجودها في تجمّعاتٍ سكّانيّة غير متطوّرة، تجمّعاتٍ فَقدت ملامح القرية بسبب تدمير الزراعة فيها، ولم تلتحق بركب التطوّر العمرانيّ والثقافيّ المدينيّ بسبب التمييز في الموارد

المادّيّة، وهو ما حوّلها إلى ڇيتوات محصورة ومكتظّة تتطوّر تطوّرًا عشوائيًّا وغير مخطّط له؛ وعليه فإنّها أصبحت فريسة سهلة للسيطرة عليها ولإخضاعها. بالإضافة إلى ذلك، قامت السياسات التخطيطيّة بتكريس الضائقة وتحويلها إلى أزمة بسبب الخرائط والمخطّطات القُطْريّة واللوائيّة التي تراعي الاحتياجاتِ اليهوديّةَ التطويريّة والأمنيّة وتتجاهل تلك العربيّةَ. السياسات التخطيطيّة أدّت -في ما أدّت- إلى بناء وتوسيع تجمّعات سكّانية يهوديّة، وتشييد معسكرات للجيش، والحفاظ على المحاجر والمحميّات الطبيعيّة على حساب البلدات العربيّة والدرزيّة، ممّا أدّى إلى محاصرتها بالكامل وتعميق الأزمة الاقتصاديّة - الاجتماعيّة للمواطنين العرب وبلداتهم إزاء حصول تطوُّر سريع للبلدات اليهوديّة، الأمر الذي أدّى إلى ترسيخ الدونيّة في نفسيّة وذهنيّة العرب وترسيخ فوقيّة وتفوُّق اليهوديّ في نفسيّته وذهنيّته.

في موضع لاحق في مقالتنا هذه، سنتطرّق إلى قضايا الأرض وسياسات الدولة تجاه المواطنين العرب الدروز على وجه التحديد منذ قيام الدولة حتّى يومنا هذا. ويحاول الفصل الإجابة عن السؤالين التاليين : هل استثنت سياسة الدولة الرسميّة والمعلنة التي ابتغت الاستيلاء على الأراضي العربيّة وتدمير الزراعة والاقتصاد العربيّ المواطنين الدروزَ؟ وهل تعاملت الدولة مع المواطنين الدروز تعاملًا مغايرًا لتعاملها مع المواطنين العرب الآخرين، في كلّ ما يتعلّق بسياسة مصادرة الأراضي؟

الادّعاء المركزيّ المطروح في هذا الفصل يفنّد الدعاية الرسميّة الإسرائيليّة التي ملخّصُها أنّ الدروز هم مواطنون متساوو الحقوق. ويَخْلص إلى القول إنّ سياسة مصادرة الأراضي تجاه المواطنين العرب تنسحب على الحالة العربيّة الدرزيّة، وإنّ السياسة الرسميّة في الاستيلاء على الأراضي ومصادرتها من أهلها الأصليّين تعاملت بمنطق «عمى الألوان» دون أن تفرّق العرب عن الدروز؛ أي إنّها حلّت بالعرب والدروز على السواء. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ادّعاء بويمل (2007) أنّ سياسة مصادرة الأراضي العربيّة لم تستثنِ أيّ مجموعة من المجتمع العربيّ، وكلّ من هو غير يهوديّ تضرّر بفعل هذه السياسة. وذاك يعني أن سياسة مصادرة الأراضي لم تقفز عن العرب الدروز، وأنّ خدمتهم في الأذرع العسكريّة والأمنيّة المختلفة لم تشفع لهم، وذلك على الرغم من التصريحات الرسميّة والسياسات التي حاولت فصل الدروز عن انتمائهم القوميّ والتعامل معهم على نحوٍ مغايرٍ مساوٍ للمواطنين اليهود.

فعلى سبيل المثال، قام مشروع «تطوير الجليل» (وهو ما نعتبره مشروع «تهويد الجليل» الذي اقتطع أراضيَ كثيرة من العرب عمومًا، والعرب الدروز خصوصًا) على أهداف حيّزيّة وديمغرافيّة واقتصاديّة اجتماعيّة ترمي إلى زيادة مساحة الأراضي التي بملْكيّة الأغلبيّة اليهوديّة، وتقليل المساحة المتبقّية بأيدي العرب والدروز، وبناء تجمّعات سكّانيّة يهوديّة وتوطينها في خاصرة التجمّعات السكّانيّة العربيّة، ابتغاءَ الإخلال بالتوازن الديمـچرافيّ القائم وزيادة نسبة اليهود في مناطق كانت تتّسم بحضور عربيّ بارز، وبالتالي إخضاع أيّ مشروع قوميّ انفصاليّ أو من شأنه بلورة مَطالب قوميّة وتعزيز تبعيّة العرب للدولة والمراكز المدينيّة اليهوديّة. ولكون هذا المشروع في الجليل، ولأنّه مرتبط بأولويّات الدولة اليهوديّة، فإنّ الدروز لحقهم الضرر والمصادرة في اللحظة التي وقفت مصلحة الأغلبيّة اليهوديّة التوسّعيّة أمام احتياجات البلدات الدرزيّة (ليفشتس وَلو-يون، 1992).

سياسة الأراضي والتخطيط منذ العام 1948 -والتي لا تزال قائمة- لها عدّة أهداف، من أهمّها قطْعُ التواصل الجغرافيّ بين البلدات العربيّة والدرزيّة بعد تأسيس دولة إسرائيل، وذلك لتحقيق مجموعة أهداف سياسيّة يقع في صُلبها منع التواصل الجغرافيّ ومحاصرة التجمّعات السكّانية العربيّة بتجمّعات سكّانية يهوديّة بغية إعاقة بناء حركات سياسيّة أو احتجاجيّة على أساس قوميّ، وبالتالي القضاء على إمكانيّة المطالَبة بالانفصال أو حتّى الحصول على الحكم الذاتيّ، ومن ثَمّ الحفاظ على أغلبيّة يهوديّة مهيمنة في إسرائيل (شاكيد، 2012؛ شحادة وصبّاغ - خوري، 2005). من جهة أخرى، أشار غانم ومصطفى (2009) أنّ سياسات التخطيط الإسرائيليّة سُخّرت بالكامل من أجل خدمة مصالح الأغلبيّة اليهوديّة، والحفاظ على تفوُّقها وسط استمرار إقصاء الفلسطينيّين من سلّم الأولويّات في عمليّة تخطيط الحيّز وتكريس دونيّتهم. علاوة على ذلك، السياسات التخطيطيّة باتت أداةً من أجل إحكام السيطرة على العرب والحدّ من إمكانيّات توسُّعهم عبْر مصادرة الأراضي وإقامة مستوطنات يهوديّة عليها بجوار البلدات العربيّة، والعربيّة الدرزيّة، لتشديد الخناق والطوق عليها -وثمّة أمثلة كثيرة على ذلك (يفتحائيل، 1997).

في هذا الصدد، يشير راسم خمايسي، في مجموعة من الأبحاث التي بحثت سياسات الأراضي والتخطيط تجاه الأقلّيّة العربيّة، إلى وجود هيمنة يهوديّة في لجان التخطيط الرسميّة على صعيد صياغة السياسات، وعلى صعيد الطواقم المهنيّة؛ ولذا فإنّها لا تأخذ بعين الاعتبار خصوصيّةَ المواطنين العرب واحتياجاتِهم الموضوعيّةَ في السياق البلديّ العربيّ، وهو ما يعمّق الضائقة ويزيد من عمق الأزمَة، ويدلّ على أنّ التخطيط يتميّز بعدائيّة شديدة تجاه المواطنين العرب (خمايسي، 2002؛ 2004؛ 2007؛ 2009؛ 2013). تتفاقم الأزمة في ظلّ غياب طواقم مهنيّة وسلطات محلّيّة مبادِرة تقوم بإعداد مخطّطات هيكليّة للبلدة والسير بها على نحو مدروس ومهنيّ، ممّا يؤدّي إلى ترك فراغ كبير في هذا المجال، والسماح للدولة ومؤسّساتها التخطيطيّة بمَلئه والتعبير عن ذلك بسياسات تخطيطيّة إثنيّة ترسّخ هيمنة وسيطرة اليهود وتتنكّر للعرب (Yiftachel & Ghanem, 2004).

سنخصّص النقاش في عدّة محاور مركزيّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بسياسة الأراضي، وتتلخّص في:

1. **المحور السياسيّ**: للأرض دلالات وقيم مادّيّة ورمزيّة؛ ففي صُلب تعريف الدولة لنفسها تقع قضيّة الأرض كمركّب أساسيّ في التعريف العامّ للدولة، وبدونها ليس في الإمكان إقامة كيان سياسيّ ذي حدود معرفة وسيادة واستقلاليّة، ولا يمكن حسم قضيّة المواطَنة فيها. أمّا في السياق العربيّ- الإسرائيليّ، فقضيّة الأرض تقع في صُلب الصراع الدائر على مدار السنوات والعقود الماضية، نتيجة لاحتلال إسرائيل وسيطرتها على أراضٍ عربيّة ومواردها الطبيعيّة (غانم ومصطفى، 2009). كذلك يشمل الصراعُ على الأرض المواطنين العربَ في الدولة، ومن بينهم المواطنون الدروز، فالحركة الصهيونيّة استمرّت في السيطرة على الأراضي العربيّة التابعة للمواطنين العرب والدروز ضمنهم حتّى يومنا هذا (مصالحة، 1997). وكان لذلك ردود فعل عديدة أبرزها يوم الأرض الخالد في العام 1976، حيث خرج المواطنون العرب إلى الشوارع احتجاجًا على سياسة نهب الأراضي العربيّة وتطويعها لخدمة المصالح اليهوديّة وتضييق الخناق على البلدات العربيّة (بشير، 2006).

2. **المحور الماديّ - الاقتصاديّ**: الأرض هي مورد اقتصاديّ مهمّ، ولها تأثير على مَناحٍ عديدة، من ضمنها المكانة الاجتماعيّة - الاقتصاديّة في المجتمع، فمن يملك الأراضي بوسعه أن يسيطر على وسائل الإنتاج. كذلك كانت الأرض على مدار سنوات طويلة مصدرَ رزقٍ أساسيًّا للعرب في البلاد قبل قيام الدولة ومن بعدها، فقد عملت عائلاتٌ كثيرة في الزراعة، وكانت الزراعة أحد أهمّ الفروع الاقتصاديّة للمجتمع العربيّ الفلسطينيّ التي تراجعت على مدار السنوات بسبب عدم مجاراتها للتطوّر التكنولوجيّ الذي اتّسمت به الزراعة اليهوديّة، وبسبب مصادرة الأراضي التي أفقدت المجتمع العربيّ مصدرًا اقتصاديًّا هامًّا، وبالتالي فإنّ خسارة الأرض تعني تراجُعَ المكانة الاقتصاديّة، وترسيخَ التبعيّة الاقتصاديّة بين من يملك الأرضَ ووسائلَ الإنتاج والطبقةِ العاملة أو التي تشكّل ملحقًا للفروع الاقتصاديّة المركزيّة (حيدر، 2010). بإلقاء نظرة على الإحصائيّات الرسميّة منذ قيام الدولة حتّى يومنا هذا، بوسعنا أن نرى بوضوح التراجعَ المستمرّ في نسبة العاملين العرب في الفروع الاقتصاديّة الزراعيّة، وانتقالَهم إلى الفروع الصناعيّة والأكاديميّة أكثر (منّاع، 2008؛ خمايسي، 2009، 2011؛ حيدر، 2010؛ غرّة، 2012، 2013، 2014).

3. **المحور المدنيّ - الاجتماعيّ**: السياسة الرسميّة في موضوع الأراضي تجاه المجموعات السكّانيّة المختلفة، وبالأساس في ما يتعلّق بالمجتمع العربيّ في البلاد، تسهم في تعزيز الشروخ والتوتّرات في العلاقة بين اليهود والعرب والثقة بين العرب ومؤسّسات الدولة، ولا سيّما في كلّ ما يتعلّق بقضيّة توسيع المسطّحات السكنيّة، وإصدار تراخيص البناء وأوامر الهدم (ناصر، 2012). وقد أشارت لجنة أور التي بحثت أحداث هبّة القدس والأقصى (الانتفاضة الثانية) عام 2000، والتي راح ضحيّةً لها اثنا عشر شابًّا فلسطينيًّا من مواطني دولة إسرائيل، وشابٌّ من قِطاع غزّة، أشارت تلك اللجنة إلى أنّ سياسة الأراضي والتخطيط التمييزيّة التي تنتهجها حكومات إسرائيل المتعاقبة تجاه المواطنين العرب، وتَراكُم أزمات البناء غير المرخّص كنتيجة حتميّة للسياسات التمييزيّة، أسهما في تعزيز التوتّرات والشروخ وخروج المواطنين العرب على نحوٍ احتجاجيّ ضدّ الدولة ومؤسّساتها، فتعاظُم مشاعر اليأس والإحباط نتيجة لهذه

السياسة أفضى إلى انفجار الأمور في سياق التطوّرات السياسيّة في القدس وفي باحات المسجد الأقصى (غابيزون، 2009). سياسات الأرض والتخطيط قامت بالتأسيس لمواطَنة تراتُبيّة يقع المواطنون اليهود في مقدّمتها والمواطنون العرب في أسفلها، ممّا أدّى إلى تعزيز الفوارق الاقتصاديّة - الاجتماعيّة بين العرب واليهود، وجعل اغتراب العرب عن مواطَنتهم يزداد، وأفضى إلى تَراكُم مشاعر اليأس والإحباط لديهم بسبب انعدام المساواة وبناء سلّم الأولويّات السياسيّ وَفقًا لاحتياجات المجموعة اليهوديّة، وإن كان على حساب السكّان الفلسطينيّين (پيلِد وَشپير، 2005; Yiftachel & Ghanem, 2004).

منهجيّة البحث

بغيةَ الإجابة عن السؤالين المطروحين في معرض مقالتنا هذه، قمنا بإجراء بحث يقوم على استعراض معطيات رسميّة حول مساحات مناطق النفوذ في مجموعة من البلدات العربيّة الدرزيّة في إسرائيل. استعراض المعطيات ارتكز على منهجيّة مقارِنة، قامت بمقارَنة مساحات مناطق النفوذ في البلدات المشمولة في عيّنة البحث في العام 1940، أي قبل قيام دولة إسرائيل بمساحات مناطق النفوذ في العام 2015، أي بعد قيام الدولة والتغييرات في مجالَي التخطيط والبناء، ومن ثَمّ إجراء عمليّة مقارَنة في ما بينها للاستدلال على سياساتِ الأراضي التي انتهجتها الدولة تجاه المواطنين الدروز منذ قيام الدولة حتّى يومنا هذا.

المعطيات التي تعود إلى ما قبل قيام الدولة جُمِعت من الأبحاث العديدة والأرشيفات والمعطيات الرسميّة المتوافرة التي أشارت إلى مناطق نفوذ البلدات الدرزيّة، وكذلك جرى التحقّق من هذه المعلومات عبْر المقارنة بين هذه المصادر المختلفة من أجل الحفاظ على مصداقيّة نتائج البحث. وأمّا بشأن المعطيات الراهنة التي تتعلّق بالعام 2015، فقد جُمِعت من أقسام الهندسة المختلفة في داخل السلطات المحلّيّة التي جرى التطرّق إليها في البحث. لقد تعذّر الحصول على معطيات من بعض البلدات الدرزيّة (بلدات قليلة جدًّا)، ولذا أُخرِجت هذه البلدات من دائرة التحليل في هذا البحث.

استخدمت إسرائيل وسائل وآليّات عديدة من أجل السيطرة على الأراضي، فقد

كان للقانون حصّة الأسد في نقل ملْكيّة الأراضي من العرب إلى اليهود. كذلك قامت حكومات إسرائيل المتعاقبة منذ قيام الدولة حتّى العام 1966 باستخدام الحكم العسكريّ الذي فرضته على التجمّعات السكّانيّة العربيّة والعربيّة الدرزيّة أيضًا، وأنظمة الطوارئ التي رافقت عمل الحكم العسكريّ لنهب أراضي العرب والسيطرة على مناطق كاملة وأراضٍ عديدة وحرمان أهلها من الدخول إليها بذرائع شتّى (كوهن، 2006). في هذا السياق، يشير إميل توما في كتابه «طريق الجماهير العربيّة الكفاحيّ في إسرائيل» إلى أنّ الحكام العسكريّين حطّموا معنويّة المواطنين العرب، ومارسوا الضغط عليهم بوسائل مختلفة من أجل بسط يدهم على أراضيهم والتسبّب في أن يتنازل أصحاب الأراضي العرب عنها ابتغاءَ تجنُّب عقوبات وملاحقات الحكم العسكريّ لهم ولعائلاتهم (توما، 1982).

في هذا السياق، نؤكّد أنّ ما قامت به الدولة منذ قيامها إلى يومنا هذا هو مصادرة أراضٍ والحدّ من إمكانيّات التوسّع، ولم تُنشئ أيَّ تجمع سكّانيّ عربيّ ولا عربيّ درزيٍّ، بالرغم من احتياجات المجتمع العربيّ عمومًا، والعربيّ الدرزيّ خصوصًا، إلى تجمّعات سكّانيّة جديدة أو إلى مضاعفة مسطّحات البلدات القائمة للاستجابة لاحتياجات العرب والعرب الدروز السكنيّة، وهي حقّ تَكْفَله جميع الدول الديمقراطيّة لمواطنيها بصرف النظر عن انتماءاتهم الهُويّاتيّة (المركز العربيّ للتخطيط البديل، 2015).

مجرّد إلقاء النظر إلى البلدات العربيّة الدرزيّة وما يحيطها من مجالس إقليميّة وتجمّعات سكّانية يهوديّة والحدائق الوطنيّة والمحميّات الطبيعيّة، بالإضافة إلى الطرق السريعة، وما إلى ذلك من الاستثمارات التي تقوم بها الدولة، يقودنا إلى الاستنتاج أنّها مشاريع تطويريّة من جهة، وتَحُدّ من إمكانيّة التوسّع المستقبليّ للبلدات العربيّة والدرزيّة على حدٍّ سواء، ويضرّ بها وبسكّانها ويعزّز ارتباطها بالمراكز المدينيّة اليهوديّة وتبعيّتها لهذه المراكز. منذ قيام الدولة إلى يومنا هذا، تضاعَفَ عدد العرب الدروز عدّة مرّات، ورافق هذا النموَّ السكّانيَّ تعاظُمُ الحاجات الإنسانيّة إلى المناطق الحِرفيّة والصناعيّة، والمناطق التجاريّة والمباني السكنيّة والتي تُستخدم لأغراض عامّة ومعاملات يوميّة ومَرافق خدماتيّة عامّة، ولكن تعاني البلدات العربيّة الدرزيّة من افتقار إلى حيّز يَفي بالغرض، ولا تمتلك أيّ احتياطيّ من الأرض اللازمة لذلك، ممّا يدلّ على عمق الأزمة الحقيقيّة عند الدروز في مجال

السكن عمومًا، والتطوّر العمرانيّ والاقتصاديّ خصوصًا، والتي لها الأثر البالغ على تطوّر البلدات الدرزيّة ونموّها.

القانون كأداة لنهب الأراضي العربيّة

جرت عمليّة السيطرة على الحيّز من خلال قَوْننة هذه السيطرة وإضفاء شرعيّة على عمليّة «نهب» الأراضي العربيّة، وذلك عبْر مجموعة من الأنظمة والقوانين والإجراءات القانونيّة الخاصّة لهذا الغرض، ودأبت حكومات إسرائيل المتعاقبة على الاستناد إلى القوانين الانتدابيّة لتحقيق هذا الهدف، بالإضافة إلى تشريعات قانونيّة جديدة تفتقر إلى أسس دستوريّة وديمقراطيّة عادلة، فأسهمت هذه القوانين في إتمام المشروع الاستيطانيّ في البلاد، وكان أكبرَ المتضرّرين من ذلك سكّانُ البلادِ الأصليّون؛ إذ أسهمت هذه القوانين في «تأميم» الأرض بالإضافة إلى «تهويدها»، أي إنّ الدولة قامت بنقل ملْكيّة الأراضي العربيّة إلى ملْكيّتها هي، لكنّها قامت بإخراج العرب من معادلة استخدام هذه الأراضي وتحويلها إلى حيّز شبه حصريّ للأغلبيّة اليهوديّة (Abu Hussein & Mckay, 2003). فقد أدّت هذه القوانين إلى قلب الموازين وتعميق السيطرة على الحيّز وتهويده بالكامل، حيث إنّ أراضي العرب تناقصت تناقصًا بالغًا، والأراضي التي بملْكيّة الأغلبيّة اليهوديّة ارتفعت ارتفاعًا ملحوظًا. وفي هذا الصدد، نذكر أنّ إجماليّ الأراضي التي بقيت في حيازة العرب لا تتعدّى 3.5% اليوم، والباقي أراضٍ بملْكيّة الأغلبيّة اليهوديّة وتتوزّع على الأفراد والدولة والمؤسّسات اليهوديّة المختلفة التي ترسم بعض سياسات الأراضي في البلاد. من الجدير أن يشار إلى أنّ العرب الدروز عانَوْا هم كذلك من هذه القوانين وهذه السياسات؛ إذ أدّت إلى فقدان جزء كبير من أراضيهم لمصلحة مجموعة الأغلبيّة التي اعتبرت تهويد الحيّز والسيطرة عليه إحدى ركائز وجوده. فقد قامت الدولة باستخدام بعض القوانين، نحو: أنظمة الطوارئ (المادّة 125)، وقانون أملاك الغائبين (1950)، وقانون استملاك الأراضي (1953)، وقانون تَقادُم الزمن وغيرها من القوانين التي قامت بشَرْعَنة عمليّة النهب والسلب ونقل ملْكيّة الأراضي من الحيازة العربيّة إلى الأيادي اليهوديّة (يفتاحئيل، 1998؛ المركز العربيّ للتخطيط البديل، 2008؛ ناصر، 2012).

أزمة الأرض والمسكن في البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة

تقوم سلطات التخطيط المختلفة بتعزيز الاعتبارات القوميّة التمييزيّة في عمليّة التخطيط، وهو ما يُفضي إلى تعميق أزمة الأرض والمسكن في البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة. هنالك تدريج هرميّ – قانونيّ بين لجان التخطيط؛ أي إنّ لجنة التخطيط القُطْريّة هي المسؤولة عن سائر لجان التخطيط، ويجب على المخطّطات اللوائيّة والمحلّيّة أن تتماشى مع المخطّطات القُطْريّة، الأمر الذي من شأنه منْحُ الاحتياجات اليهوديّة التخطيطيّة أفضليّةً عليا والتنكّرُ للاحتياجات العربيّة.

ومن المهمّ أن نذكر أنّ وزارة الداخليّة تقوم بترسيخ الوضع القائم، إذ إنّها تقوم بتعيين محقّقين/باحثين للاستماع للاعتراضات حول المخطّطات والخرائط المختلفة، ومن بين 116 محقِّقًا ثمّة أربعة (4) عرب فقط، أي ما تعادل نسبته 3%، علمًا أنّ الاعتراضات في البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة هي أكبر بكثير بسبب عامل المِلْكيّة الخاصّة للأراضي لديهم وغيابه لدى المجتمع اليهوديّ. كذلك بادرت وزارة الداخليّة في العام 2013 إلى تحديث الخرائط الهيكليّة في بلدات عديدة، ونشرت على أثر ذلك مناقصة من أجل تحضير خرائط هيكليّة لسبع وعشرين (27) بلدة بغية تقديمها إلى دائرة التخطيط والبناء من أجل التصديق عليها. من بين السبع والعشرين بلدة، كان هنالك اثنتا عشرة (12) بلدة عربيّة، لكن لم يكن من ضمن أعضاء الطواقم المهنيّة التي رست عليها المناقصة أيُّ مهنيّ عربيّ أو عربيّ درزيّ لنقل تفاصيل وحيثيّات تخصّ المجتمع العربيّ دون سواه.

في المجلس القُطْريّ للتخطيط والبناء –وهو الذي يُعتبر أعلى لجنة تخطيط في البلاد، إذ يقوم بوضع غايات وأهداف التخطيط المركزيّة والتصديق على مخطّطات لجنة التخطيط اللوائيّة– يشكّل العرب زهاء 5% من مجمل أعضاء المجلس، وأمّا الدروز فهم ما يقارب 2% من أعضاء المجلس القُطْريّ. ولكن يغيب كلّيًّا العرب والدروز عن طواقم المجلس الاستشاريّة والمهنيّة، وتغيب بالتالي قضاياهم الخاصّة عن المخطّطات القُطْريّة بسبب عدم تأثيرهم على عمليّة اتّخاذ القرارات المهنيّة والسياسيّة. أمّا في الطواقم والهيئات المهنيّة التي تقوم برسم السياسات التخطيطيّة في البلاد، فثمّة غياب شبه تامّ للمواطنين العرب والدروز، وهو ما يؤدّي أيضًا إلى غياب احتياجات العرب والدروز وخصوصيّتهم والإبقاء على الوضع القائم الذي فيه

هيمنة للاعتبارات الإثنيّة في التخطيط ومُخْرَجات هذه العمليّة. ففي دائرة التخطيط والبناء هنالك تمثيل لـِ 0% من المواطنين العرب والعرب الدروز في الدوائر والهيئات المهنيّة، في حين أنّ هنالك تمثيلًا لـِ 3% من العرب في الدوائر الاستشاريّة، فمن بين 1765 مستشارًا لقضايا التخطيط ثمّة خمسة وستّون (65) مستشارًا عربيًّا ودرزيًّا. وأمّا في لجنة الاستئنافات التي تعالج قضايا الاعتراضات على المخطّطات القُطْريّة واللوائيّة، فليس ثمّة أيّ عربيّ أو عربيّ درزيّ في الهيئات الخمس للجنة الاستئنافات في المجلس القُطْريّ للتخطيط والبناء (ناصر، 2012).

اللجنة اللوائيّة للتخطيط والبناء: جرى تقسيم البلاد قاطبةً إلى ستّة ألوية (مناطق)،[3] وعلى رأس كلّ منطقة هنالك لجنة لوائيّة مسؤولة عن السياسات التخطيطيّة في هذه المنطقة. تعمل اللجنة كسلطة تخطيطيّة وقضائيّة تقوم بصياغة مخطّطات لوائيّة، شريطة ألّا تتعارض مع المخطَّط القُطْريّ («تاما»). وكذلك تقوم اللجنة اللوائيّة بالتصديق على المخطَّطات والخرائط المحلّيّة. يشكّل العرب والعرب الدروز معًا ما يقارب 4% من إجماليّ عدد أعضاء اللجان اللوائيّة للتخطيط والبناء، ويغيب العرب كلّيًّا عن الطواقم المهنيّة في هذه اللجان، ممّا يعزّز هيمنة الاعتبارات اليهوديّة في عمليّة التخطيط ويستثني احتياجات الأقلّيّة العربيّة. يشكّل العرب والعرب الدروز 0% من إجماليّ المخطِّطين في اللجان اللوائيّة، بالإضافة إلى 0% من المستشارين القضائيّين في اللجان اللوائيّة (في الحالتين: النسبة هي صفر). ترتفع نسبة العرب في الطواقم المهنيّة والدوائر الخدماتيّة الأخرى والتي تأثيرها ضئيل بطبيعة الحال، فمن أصل سبعة وسبعين (77) موظّفًا في لجان التخطيط والبناء اللوائيّة، هنالك خمسة موظّفين عرب -أي ما يقارب 6% (ناصر، 2012).

لجان التخطيط المحلّيّة: تُعنى هذه اللجان بشؤون التخطيط المحلّيّ، داخل بلدة معيّنة ومحدّدة. تقوم هذه اللجان بتقديم مخطَّطات محلّيّة للجان التخطيط اللوائيّة شريطة ألّا تتعارض مع المخطَّطات اللوائيّة والقُطْريّة («تاما»). يشار إلى أنّه هنالك عدد قليل من البلدات العربيّة التي هي بمثابة لجنة تخطيط محلّيّة وليس ثمّة

3. هنالك ستّ (6) مناطق في البلاد: منطقة الشمال؛ منطقة حيفا؛ منطقة الساحل؛ منطقة تل أبيب؛ منطقة القدس؛ منطقة الجنوب. واستُثنِيَ ما تعتبره الدولة منطقة يهودا والسامرة لكونها أراضيَ فلسطينيّة واقعة تحت الاحتلال وسيطرة المستوطنين.

أيّ بلدة عربيّة درزيّة واحدة هي لجنة تخطيط محلّيّة، وذاك يعمّق أزمة التخطيط ويرسّخ ضائقة البناء ويعيق وجود حلول تخطيطيّة في هذه البلدات. ليس هنالك أكثر من عشرة رؤساء عرب للجان تخطيط محلّيّة من أصل مئة وستّ وعشرين (126) لجنة، بالرغم من أنّ البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة تشكّل زهاء 33% من إجماليّ التجمّعات السكّانيّة المعترَف بها وذات المكانة القانونيّة والرسميّة في البلاد (ناصر، 2012).

ضائقة الأرض والمسكن عند الدروز

يشير سليم بريك (2010) إلى أنّ أزمة الأراضي التي تطرّقنا إليها في مقالتنا هذه تَحُدُّ من إمكانيّة تطوُّر البلدات الدرزيّة وتوسُّعها بما يتلاءم مع احتياجات أهلها العديدة. النقصُ الحادّ في الأراضي الناتج عن مصادرة الدولة للأراضي العديدة، وعدمُ التصديق على خرائط هيكليّة وعدم منح البلدات أراضيَ بملْكيّة الدولة ومؤسّساتها لبناء مَرافق خدماتيّة، يقودان البلدات إلى حالة من التمدّن المشوَّه والتطوُّر العضويّ الارتجاليّ.

النقصُ في الأراضي، وغيابُ مسطّحات البناء والخرائط الهيكليّة والتفصيليّة، يمنعان المواطنين الدروز من الحصول على تراخيص بناء، وبالتالي يقودان إلى استفحال ظاهرة البناء غير المرخَّص ابتغاءَ سدّ احتياجات المواطنين الدروز، ولا سيّما الأزواج الشابّة. واللجوء القسريّ إلى البناء بسبب تقاعس لجان التخطيط والبناء عن حلّ أزمات ومشاكل البلدات الدرزيّة يؤدّي إلى تغريم المواطنين بمبالغ ماليّة كبيرة في المحاكم، وإلى استصدار أوامر للهدم ضدّ هذه البيوت، حتّى أصبحت هذه الظاهرة أحد مصادر الدخل للجان التخطيط والبناء والدولة. كذلك إنّ عدم الحصول على «نموذج رقم 4» المرتبط بالحصول على رخصة البناء يبقي بيوتًا عديدة في البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة بدون ربط بشبكات المياه والكهرباء، ويؤدّي إلى ربط هذه البيوت بصورة غير قانونيّة، وهو ما يزيد من احتماليّة وقوع حوادث قد تُوْدي بحياة المواطنين (جمعيّة حقوق المواطن، 2013).

يشير بريك أيضًا إلى أنّه منذ أكثر من عشر سنين لم تبادر الدولة إلى معالجة أزمة

البناء غير المرخّص في البلدات الدرزيّة، ومُذّاك لم تطلق الدولة أيّ مشروع لتوزيع أراضٍ على المواطنين الدروز من أجل حلّ مشكلة النقص الحادّ في الأراضي للأزواج الشابّة، ومحاولة إيجاد حلول لقضيّة الاكتظاظ السكنيّ التي تبلغ ما يقارب ثلاثة أضعاف مقارنةً بالبلدات اليهوديّة (بريك، 2010).

وَفقًا لتقارير صادرة عن مركز المعلومات والأبحاث التابع للكنيست، ثمّة أكثر من 600 بيت في دالية الكرمل غير مربوطة بصورة قانونيّة ورسميّة بشبكة الكهرباء، وأكثر من 350 بيتًا في عسفيا، وذلك لتعذُّر الحصول على تراخيص للبناء في هذه المباني بسبب سياسة الدولة تجاه البلدات العربيّة عمومًا والدرزيّة خصوصًا (مركز الأبحاث في الكنيست، 2011).

إذًا، ظاهرة البناء غير المرخَّص هي نتاج «الحاجة الماسّة» للمواطنين في بحثهم عن أمان واستقرار يتمثّل في الحقّ في المسكن. تتفاقم هذه الأزمة في ظلّ تجاهل الدولة ومؤسّساتها التخطيطيّة عن احتياجات المجتمع العربيّ الحقيقيّة والموضوعيّة المتراكمة منذ قيام الدولة حتّى يومنا هذا.

بناءً على ما تقدّم، نَخْلص إلى نتيجةٍ مُفادُها أنّ أوضاع التخطيط والبناء والأرض والمسكن وما هو مشتقّ من كلّ ذلك من استخدامات للأراضي في البلدات العربيّة تنسحب على البلدات الدرزيّة. لا بدّ أن نشير أيضًا إلى أنّ هنالك تبايُنات طفيفة بين البلدات العربيّة الدرزيّة؛ فهنالك من استطاع الحصول على أحياء وقسائم للبناء وزّعتها الدولة على الجنود المسرّحين، وهنالك حالات تعذّر فيها ذلك، ممّا أدّى إلى تفاقم أزمة البناء فيها.

أزمة الأرض والمسكن لدى المواطنين العرب الدروز تتفاقم يومًا بعد يوم نتيجة التحام عوامل عديدة تتعلّق بسياسات حكومات إسرائيل المتعاقبة تجاه البلدات العربيّة عمومًا، والدرزيّة خصوصًا، باستخدام القوانين المختلفة لمصادرة الأراضي بذريعة التطوير والمصلحة العامّة والاعتبارات الأمنيّة وبناء معسكرات للجيش، فكلّها حدّت من إمكانيّة توسّع وتطوّر هذه البلدات وأسهمت في سلب أراضيهم. كذلك إنّ المخطَّطات القُطْريّة («تاما») على اختلاف أهدافها (الحفاظ على المحميّات

الطبيعيّة؛ الحفاظ على الأحراش؛ الحفاظ على المباني القديمة والأثريّة والمحاجر ومعسكرات الجيوش) أسهمت في مصادرة أراضي مواطنين عرب ودروز، ومنعت توافر إمكانيّات توسيع مناطق نفوذ البلدات ومسطّحاتها. كذلك إنّ مشروع «تهويد الجليل» أدّى إلى اقتطاع أراض بملْكيّة عربيّة، وحاصر إمكانيّات تطوُّر البلدات الدرزيّة وتوسُّعها، وصادر جزءًا كبيرًا من أراضيها.

نتائج البحث

ضمن هذا الفصل، سنقوم باستعراض معطيات مقارنة حول ملْكيّة الدروز للأراضي قبل قيام الدولة من حيث مساحات مناطق النفوذ قبل العام 1948، وملْكيّة الدروز للأراضي من حيث مناطق النفوذ في العام 2015، من أجل التوصُّل إلى تفسير بشأن السياسة التي اتّبعتْها حكومات إسرائيل المتعاقبة مع المواطنين الدروز.

الجدول 1 : ملْكيّة الأراضي في القرى الدرزيّة بين السنوات 1940–2015[4]

القرية	1940	2015	نسبة الأراضي التي تبقّت
أبو سنان	13,250	6,718	%51
بيت جَنّ	45,650	5,079	%11
البقيعة	14,200	5,753	%41
حرفيش	16,900	4,229	%25
يانوح جث	18,900	13,400	%71
جولس	14,700	4,000	%27
كسرى - كفر سميع	17,750	14,163	%80
الرامة	24,500	6,118	%25
ساجور	8,250	3,296	%40
يركا	35,000	15,564	%44
دالية الكرمل	31,500	9,037	%29
عسفيا	32,500	6,523	%20
المجموع الكلّيّ	273,100	93,880	%34

يتّضح من الجدول «1» أنّ هنالك تغييرًا كبيرًا في نسبة الأراضي التي بحيازة العرب الدروز قبل قيامِ الدولة وبعد تأسيسها، حيث يظهر من خلال الجدول أنّ هنالك انخفاضًا ملحوظًا في نسبة ما يملكه الدروز اليوم من حيّز أراضٍ مقارنةً بما كان بحيازتهم قبل قيام الدولة. من المهمّ الإشارة أنّ المعطيات المتوافرةَ والمتاحة التي استطعنا الحصول عليها لا تتطرّق إلى جميع البلدات الدرزيّة، ولكنّها تتطرّق إلى غالبيّة هذه البلدات، وهذا من شأنه أن يوضّح سياسة الدولة وتوجُّهاتها في هذا المجال.

يُستدَلّ من الجدول أنّ المواطنين الدروز خسروا ما يقارب 66% من أراضيهم؛ فقد انخفضت مساحة مناطق النفوذ لهذه البلدات بنسبة كبيرة جدّاً. على سبيل المثال لا الحصر، كانت مساحة منطقة نفوذ بلدة بيت جَنّ 45,560 دونمًا لم يتبقَّ منها سوى 5,079 دونمًا في العام الأخير؛ أي إنّها خسرت ما يقارب 89% من منطقة نفوذها. من جهةٍ أخرى، منطقة نفوذ البلدتَيْن كسرى وكفر سميع كانت تعادل 17,750 دونمًا في العام 1940، واليوم تبلغ 14,163 دونمًا أي إنّها خسرت ما يقارب 20% من مساحة أراضيها الأصليّة.

الانخفاض في مساحة الأراضي التي كانت بحيازة المواطنين الدروز يدلّ على سياسة الأراضي التي انتهجتها الحركة الصهيونيّة تجاه المواطنين العرب عمومًا، والعرب الدروز على وجه الخصوص. هذه السياسة تصرّفت بمنطق «عمى الألوان» عند تضارب المصالح اليهوديّة واحتياجاتها مع مصالح واحتياجات المجموعات الأخرى؛ حيث إنّها عاملت الدروز كما عاملت سائر مركّبات المجتمع العربيّ. سيف المصادرة وتضييق الخناق سُلِّط على العرب جميعًا دون تبايناتٍ تُذْكر، بالرغم من أنّ الدولة حاولت تسويق نواياها بمساواة العرب الدروز باليهود لأنّهم يقومون بأداء الخدمة العسكريّة، إلّا أنّ المعطيات الرسميّة تحطّم هذه الرواية بسبب افتقارها إلى الحقائق الموضوعيّة، وهذه الجداول تبرهن أنّ سياسة تهويد الحيّز والاعتبارات

4. المعطيات محفوظة لدى السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة، وجرى الحصول عليها عَبْر أقسام الهندسة في هذه السلطات، بالإضافة إلى معطيات من قِبَل المركز العربيّ للتخطيط البديل.

الإثنيّة التمييزيّة في التخطيط الرسميّ لم تقفز عن العرب الدروز إطلاقًا، ولكنّها لم تؤدِّ إلى حراك احتجاجيّ بارز وذي تأثير كبير داخل هذه البلدات.

حركة الاحتجاج

لم يقم الدروز بتنظيم حركة احتجاج جماعيّة على سياسات الدولة في ما يتعلّق بتوزيع الموارد على مدار السنوات السابقة، واكتفت الاحتجاجات بإعلان إضراب في السلطات المحلّيّة، وفي المدارس، وفي معارك وصدامات محلّيّة – بلديّة، بالرغم من استفحال سياسات التمييز ضدّهم.

ومن نافل القول أنّ قضيّة الأرض أصبحت مركزيّة لدى المواطنين العرب الدروز في أعقاب استمرار الدولة وأذرعها في الإجحاف ضدّ المواطنين العرب عمومًا والدروز على وجه الخصوص، في كلّ ما يتعلّق بسياسات الأرض. من الجدير أن يشار إلى أنّه في الـ 23 من أيّار في العام 2013 عُقِد في قرية يركا الجليليّة اجتماع شعبيّ حاشد تحت عنوان الدفاع عن الأرض والمسكن، واكتسب هذا الاجتماع أهمّيّة خاصّة لعدّة أسباب (موقع بانيت، 2013). السبب الأوّل هو أنّه جاء تتويجًا لعدّة اجتماعات وحراكات محلّيّة وقُطْريّة عُقِدت في قرى درزيّة أُخرى للغرض ذاته. والثاني هو مشاركة القيادة الروحيّة في هذا الاجتماع تحديدًا. فالقيادة الروحيّة للطائفة العربيّة الدرزيّة هي أحد الحلفاء المركزيّين لحكومات إسرائيل المتعاقبة، وأحد أهمّ المؤسّسات التي تبرّر سياسة الدولة تجاه الدروز وتعيق أيّ عمليّة احتجاج قد يقوم بها الدروز تجاه سياسة الدولة، ويمكن اعتبار هذه القيادة الوسيطَ بين الدولة والدروز، ولها هدف أساسيّ ومركزيّ يقوم على أساس تنفيس الغضب الجماهيريّ وتحويل الاحتجاج إلى مسارات تفاوضيّة بين الدولة والدروز.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ القيادة الروحيّة الرسميّة للطائفة العربيّة الدرزيّة لم تتورّع في سنوات الستّين عن إصدار فتاوى دينيّة تجيز بيع الأراضي للدولة (كوهن، 2006، ص. 201). هذه القيادة، التي لم يَصدر عنها عبر السنوات السابقة أيّ صوت احتجاجيّ تجاه الدولة وسياساتها الرسميّة، اضطَرّت المواطنين الدروز إلى التصرّف على نحوٍ مغاير في أعقاب ازدياد منسوب الاحتقان والغضب لديهم، على خلفيّة احتدام الضائقة السكنيّة وتحوُّلها إلى أزمة كبيرة تَطول جميعَ فئات

المجتمع الدرزيّ بسبب ضائقة الأراضي وعدم الحصول على التراخيص، فضلًا عن الغرامات الماليّة الكبيرة التي تفرضها المحاكم الإسرائيليّة على كلّ مَن بنى بيته بدون ترخيص، باعتباره مخالفًا لقوانين وأنظمة التخطيط والبناء (ناصر، 2012).

نأت القيادة الروحية للطائفة الدرزيّة عن دائرة الهدوء والمهادنة والمسايرة، واضطُرّت إلى إسماع صوت محتجّ ضدّ سياسة الدولة، ولا سيّما في ما يتعلّق بسياسة مصادرة الأراضي وإعاقة عمليّة خرائط هيكليّة محدَّثة والتصديق عليها، السياسة التي تتسبّب بدورها أيضًا في نقص حادّ في قسائم البناء والمشاريع العمرانيّة على الأراضي التي بحيازة الدولة ودائرة أراضي إسرائيل والكيرن كييمت. مشاركة القيادة الدينيّة الرسميّة (أي القيادة الروحيّة لدى الطائفة الدرزيّة) في هذا الاجتماع كانت بمثابة دلالة على أنّ هذه القيادة تُدرك جيّدًا أهمّيّة قضايا الأرض في نظر المواطنين الدروز، وأدركت أنّها ستفقد شرعيّتها والدعم الجماهيريّ وتواصُلها مع القواعد الشعبيّة حتّى في صفوف رجال الدين، إن لم تَشْرع في تغيير أدوارها الوظيفيّة المتمثّلة في تمرير سياسات الدولة وتعميق إرادة التسليم بالأمر الواقع الذي تفرضه الأخيرة، على العكس ممّا يحصل في الشارع الدرزيّ وتنامي مشاعر اليأس والإحباط والخذلان والشعور بالمرارة حتّى في أوساط شرائح وفئات تُعتبر حليفة للمؤسّسة السياسيّة (حلبي، 2010).

فالمعطيات التي طُرِحت تُشير الى استفحال ظاهرة البناء غير المرخّص بسبب غياب الخرائط الهيكليّة. ففي يركا، ثمّة 1,000 بيت غير مرخّص، وفي بيت جَنّ 300، وفي حرفيش أكثر من 100 بيت لم يحصل أيّ منها على ترخيص من أجل البناء، وهنالك مواطن من بيت جَنّ يقبع في السِّجن بسبب مخالفته لقانون التخطيط والبناء. هذه الأرقام تُؤكّد حجم العبء الاقتصاديّ الواقع على الأهالي الذين يُضطرّون سنويًّا إلى دفع غرامات ماليّة (الكنيست، 2006؛ 2009).

ففي العام 1987، وقعت صدامات ومواجهات في قرية بيت جَنّ بين أهالي البلدة وسلطة حماية الطبيعة عُرفت بمعركة الزابود. وبغية إخماد الحراك الاحتجاجيّ، وخوفًا من انتشاره في بلدات عربيّة ودرزيّة أخرى، اتّخذت الحكومة الإسرائيليّة في العام نفسه قرارها حامل الرقم «373»، وفيه تتعهّد بتحقيق المساواة التامّة بين المواطنين الدروز والشركس وقراهم والمواطنين اليهود وبلداتهم.[5]

ما زالت حركة الاحتجاج في مهدها، ولم تتبلور لتصبح حركة احتجاج جماعيّة تجمع المواطنين الدروز ضدّ الدولة أو المواطنين العرب ضدّ الدولة وسياساتها، إلّا أنّ استفحال سياسات التمييز والإجحاف واستمرار سياسات المصادرة بدأت تثير سخط وغضب المواطنين الدروز. ويبقى السؤال: متى ستتراكم مشاعر الغضب والإحباط وتتحوّل إلى حركة احتجاج نوعيّة تسهم في هدم الوضع القائم والمياه الراكدة في العلاقة بين الدروز من جهة، والدولة وأذرعها من جهة أخرى؟ لا شكّ أن الخدمة العسكريّة، وجهاز التربية والتعليم ومضامينه الانطوائيّة، والقيادة الروحيّة، تسهم في إخماد الحراك الاحتجاجيّ.

خلاصة

يدّعي أورِن يفتاحئيل (2001) أنّ المساواة والعيش المشترك بين جميع سكّان هذه البلاد لن يكونا إلّا من خلال المساواة في توزيع الأراضي وعدم الاستمرار في سياسة مصادرة الأراضي وتضييق الخناق على البلدات غير اليهوديّة، فاستمرار هذه السياسات من شأنه أن يزيد من التوتّرات والشروخ القائمة في المجتمع وترسيخ علاقات القوى بين المجموعات المختلفة. ويضيف يفتاحئيل أنّ نظام الأراضي في إسرائيل يناقض المبادئ الديمقراطيّة الأساسيّة، وهي المساواة والحقّ في التملّك؛ لأنّه يقوم على أساس مصادرةِ أكبر عدد من الأراضي التي هي بحيازة غير يهوديّة، ونقلِها إلى ملْكيّة الدولة ومجموعة الأغلبيّة المسيطرة. ويضيف بيلد وشفير (2005) أنّ الديمقراطيّة الإسرائيليّة تكشف تناقضاتها وعَوراتها في قضيّة الأراضي، وبدلًا من أن تمنح المواطنين العرب حرّيّة التصرّف على أراضيهم وقيامهم بالبناء وَفقًا لأهوائهم الشخصيّة تقوم بسلب الأفراد هذا الحقّ من خلال مصادرة الأراضي، أو من خلال السياسات التخطيطيّة التي تحرمهم حقّهم في الملْكيّة الخاصّة. وعليه فإنّ المواطنين الدروز في إسرائيل يحصلون على حقوق جماعيّة جزئيّة بما يخدم مشاريع الدولة بالإبقاء على حالة التفكّك العربيّ، وكذلك حقوق فرديّة جزئيّة، وهو ما ينعكس في سياسة الأراضي الرسميّة التي تنتهجها الدولة ضدّهم.

5. تصريح النائب عن حزب الليكود أمل نصر الدين في الكنيست في 13 أيّار 1987، لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة آب 1997 ص 18–19.

ممّا لا شكّ فيه أنّ ادّعاءات الدولة وأجهزتها الرسميّة حول المساواة بين المواطنين اليهود في الدولة والمواطنين العرب الدروز تبدّدت على أرض الواقع وأُفرغت من مضمونها بفعل سياسات التمييز المستمرّة التي مارستها الدولة ضدّ الدروز. وبالرغم من محاولات الدولة الحثيثة لإظهار سياسات خاصّة بالدروز ومنحهم مكانة خاصّة عن سائر العرب من أجل تعزيز التناقضات في ما بينهم، بقيت قضايا الأرض والمسكن خارج هذه الدائرة، وجرى التعامل مع الدروز من حيث سياسات توزيع ومصادرة الأراضي، وتوسيع مسطّحات البلدات وإعداد خرائط هيكليّة وتفصيليّة، كما تتعامل الدولة مع مواطنيها العرب بعامّة. هذا يقودنا إلى استنتاج أنّ الصدام بين يهوديّة الدولة والمساواة بين الدروز واليهود يُفضي في نهاية المطاف إلى ترجيح كفّة يهوديّة الدولة، ولا سيّما في كلّ ما يتعلّق بتوزيع الموارد والإبقاء على التدريج الهرميّ في المواطَنة الإسرائيليّة، إذ تحتلّ الأكثريّة اليهوديّة مكانة فوقيّة فيه ويأتي العرب (ومن ضمنهم الدروز) في الدرجات الدنيا.

لقد رأينا في مقالنا هذا كيف أنّ سياسة الأراضي التي انتهجتها الدولة تجاه الدروز مشتقّة من سياسات تهويد الحيّز؛ إذ إنّها قامت على مصادرة الأراضي الدرزيّة، فمنذ العام 1948 إلى يومنا هذا استطاعت الدولة السيطرة على 66% من أراضي المواطنين الدروز.

استمرار سياسات تهويد الحيّز والسيطرة على أكبر مساحة ممكنة من الأراضي العربيّة لصالح الأغلبيّة اليهوديّة، منذ العام 1948 حتّى يومنا هذا، ألقى بالبلدات العربيّة عمومًا –والدرزيّة على وجه التحديد– في أزمة داخليّة خطيرة جدًّا بسبب استمرار مصادرة الأراضي، وعدم توزيع أراضٍ بحيازة الدولة وأذرعها المختلفة على البلدات الدرزيّة، وانعدام الخرائط الهيكليّة فيها والخرائط التفصيليّة، وأصبحت قضايا الأرض والمسكن والتخطيط والبناء شبحًا يهدّد آفاق تطوّر هذه البلدات وسكّانها.

اجتماع هذه العوامل معًا أدّى إلى تفاقم ظاهرة البناء غير المرخّص، وبالتالي شهد المواطنون الدروز ارتفاعًا في كمّيّة ونسبة الجزاءات القضائيّة والغرامات الماليّة وأوامر الهدم المترتّبة على ذلك، وبداية غليان في الشارع الدرزيّ جرّاء توسُّع المشكلة وعدم توفير حلول تخطيطيّة وعمليّة من قبل الدولة للدروز، بالرغم من أنّها تفرض عليهم الخدمة العسكريّة منذ العام 1956.

بناء على كلّ ذلك، السياسة الرسميّة التي انتهجتها حكومات إسرائيل المتعاقبة تجاه الدروز قامت على الإخلال بـِ "العَقد الاجتماعيّ" بين الدروز والدولة والطعن بما يسمّى «حلف الدم»؛ ففي حين تقوم الدولة بتجنيد الدروز في الجيش وفي أذرعها الأمنيّة، وتطلب منهم دفع الضرائب، تطالب الدولة الدروز بعدم الاحتجاج على ظروف معيشتهم والمسّ بحقوقهم، وتطلب منهم الحفاظ على مصالح الأغلبيّة اليهوديّة وأمن الدولة اليهوديّة، وفي الآن ذاته تتنصّل من مسؤوليّتها تجاههم.

المراجع

أڤيڤي، شمعون. (2007). **السياسة الإسرائيليّة تجاه الطائفة الدرزيّة، 1948-1967**. القدس: يد يتسحاق بن تسڤي.

أڤيڤي، شمعون. (2013). الدروز ودولة إسرائيل: بحث في معاني وقيمة الأرض. **أوفاكيم بغيؤوغرافيا**، 84. ص.ص. 56-72.

بريك، سليم. (2000). **الانتخابات للسلطات المحلّيّة العربيّة في إسرائيل - 1998**. عسفيا: إصدار م.ب.ل. (بالعبريّة).

بشير، نبيه. (2004). **حول تهويد المكان: المجلس الإقليميّ مسغاف في الجليل (دراسة أوّليّة لحالة)**. حيفا: مدى الكرمل.

بشير، نبيه. (2006). **يوم الأرض ما بين القوميّ والمدنيّ - سيرورة تحوّل**. حيفا: مدى الكرمل.

بويمل، يئير. (2007). **ظلّ أزرق وأبيض: سياسة المؤسّسة الإسرائيليّة وأنشطتها في صفوف المواطنين العرب في إسرائيل خلال السنوات المؤسِّسة 1958-1968**. حيفا: إصدارات پرديس.

پيلد، يوآڤ؛ وشفير، چرشون. (2005). **من هو الإسرائيليّ؟ ديناميكيّة مواطَنة مركّبة**. تل أبيب: جامعة تل أبيب (بالعبريّة).

توما، إميل (1982). **طريق الجماهير العربيّة الكفاحيّ في إسرائيل**. عكّا: منشورات دار أبو سلمى ومطبعة أبو رحمون. .

حلبي، رباح. (2006). **مواطنون متساوو الواجبات: الهُويّة الدرزيّة والدولة اليهوديّة**. تل أبيب: هكيبوتس همِئوحاد (بالعبريّة).

حلبي، رفيق. (2010، 06 تموز). دولتي تتخلّى عنّي. **هآرتس**. (بالعبريّة).

حيدر، عزيز. (محرر). (2010). **انهيار الحكم المحلي العربي في إسرائيل**. القدس: معهد فان لير والكيبوتس الموحد (بالعبرية).

خمايسي، راسم. (2002). **باتجاه توسيع مناطق نفوذ السلطات المحلية العربية**. القدس: معهد فلورس هايمر للدراسات التطبيقية.

خمايسي، راسم. (2004). **عوائق أمام تخطيط البلدات العربيّة في إسرائيل**. القدس: معهد فلورسهايمر لأبحاث السياسات.

خمايسي، راسم. (2007). **بين العادات والقوانين: تخطيط وإدارة الأراضي في البلدات العربية في إسرائيل**. القدس: معهد فلورس هايمر للدراسات التطبيقية.

خمايسي، راسم. (محرر). (2009). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل: السكان، المجتمع والاقتصاد** (3). القدس: معهد فان لير في القدس و هكيبوتس همؤوحاد.

خمايسي، راسم. (محرر). (2011). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل: السكان، المجتمع والاقتصاد** (4). القدس: معهد فان لير في القدس و هكيبوتس همؤوحاد.

خمايسي، راسم. (2013). «السّلطات المحليّة العربيّة بين النقص والحصار». لدى: يوسف، جبارين؛ ومهند، مصطفى. (محرّران). **الحكم المحلّيّ في المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل - أبعاد سياسيّة، إدارية وقانونيّة**. الناصرة: مركز دراسات، المركز العربي للحقوق والسياسات. (بالعبرية).

دانا، نيسم. (2000). **الدروز في إسرائيل: بين تقاليد الماضي وتحدّيات المستقبل**. القدس: همركاز هيروشلمي لشؤون المواطنين والدولة (بالعبريّة).

شاكيد، روني (2012). **على الجدار: الفلسطينيون في إسرائيل - راديكلية قومية**. القدس: إصدارات كرمل.

شحادة، امطانس؛ وَصبّاغ - خوري، أريج. (2005). **تعزيز التبعيّة وتضييق الحيّز: ميزانيّات ومناطق نفوذ سلطات محلّيّة عربيّة ويهوديّة في إسرائيل**. حيفا: مدى الكرمل.

غانم، أسعد؛ ومصطفى، مهند. (2009). **الفلسطينيون في إسرائيل: سياسات الأقلية الأصلية في الدولة الإثنية**. رام الله: مدار - المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.

غابيزون، روت. (2009). **أفكار حول لجان البحث وحول مكانة الأقلية العربية في إسرائيل**. تل أبيب: جامعة تل أبيب. (بالعبرية)

غرة، رمسيس. (محرر). (2012). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل: السكان، المجتمع والاقتصاد** (5). القدس: معهد فان لير في القدس و هكيبوتس همؤوحاد.

غرة، رمسيس. (محرر). (2013). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل: السكان، المجتمع والاقتصاد** (6). القدس: معهد فان لير في القدس و هكيبوتس همؤوحاد.

غرة، رمسيس. (محرر). (2014). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل: السكان، المجتمع والاقتصاد** (7). القدس: معهد فان لير في القدس وهكيبوتس همؤوحاد.

ليفشتس، چڤريئيل؛ وَلو-يون، يوبرات. (1992). الاستيطان الجديد في الجليل، أهداف التخطيط

ومميّزاته. **أبحاث في جغرافيّة أرض إسرائيل**. 13. ص.ص. 180 - 183. (بالعبريّة).

مركز الدراسات المعاصرة. (2006). **المجتمع العربي في الداخل الفلسطيني : دراسة واقع الأقلية العربية في الداخل الفلسطيني**. أم الفحم : مركز الدراسات المعاصرة.

مصالحة، نور الدين. (1997). **أرض أكثر وعرب أقل : سياسة الترانسفير الإسرائيلية في التطبيق 1949-1996**. بيروت : مركز الدراسات الفلسطينية.

مناع، عادل. (محرر). (2008). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل: السكان، المجتمع والاقتصاد** (2). القدس : معهد فان لير في القدس و هكيبوتس همؤوحاد.

موريس، بيني. (2010). **1948**. تل أبيب: عام عوفيد بالتعاون مع كلية سبير. (بالعبرية).

سواعد، محمد. (2013، 24 آذار). اجتماع شعبي دفاعًا عن الأرض والمسكن في يركا. **بانيت**. مستقاة من: http//:www.panet.co.il/article660821

ناصر، قيس. (2012). **ضائقة السكن وهدم البيوت في المجتمع العربيّ في إسرائيل : عوائق راهنة وتوصيات للتغيير -ورقة موقف قانونيّة**. الناصرة : دراسات، المركز العربيّ للحقوق والسياسات (بالعبريّة).

نويبرغر، بنيامين (1995). "توجهات في التنظيم السياسي لدى المواطنين العرب في إسرائيل". لدى : ريخس، إيلي؛ وياغنس، تمار. (محرران). **السياسة العربية في إسرائيل على مفترق طرق**. جامعة تل أبيب : مركز موشي ديّان لبحث الشرق الأوسط وأفريقيا. ص.ص. 47 - 55. (بالعبرية).

الكنيست. (2006). **البناء غير القانونيّ في الوسط الدرزيّ**. القدس : الكنيست، مركز الأبحاث والمعطيات التابع للكنيست (بالعبريّة).

الكنيست. (2009). **البناء غير القانونيّ في البلدات : شفاعمرو، جولس، يركا، أبو سنان وساجور**. القدس : الكنيست، مركز الأبحاث والمعطيات التابع للكنيست (بالعبريّة).

يفتاحئيل، أورن. (1993). التخطيط الحيّزيّ، السيطرة على الأراضي وعلاقات اليهود والعرب في الجليل. **مدينة ولواء**، 24. ص.ص. 55-99. (بالعبريّة).

يفتحائيل، أورن. (1997). **يحافظون على الكرم : حالة مجد الكروم**. رعنانا : المركز لدراسات المجتمع العربي. (بالعبرية)

يفتحائيل، أورن. (2001، تشرين الأول). التخطيط، عدم المساواة : تقسيم الحيز بين اليهود والعرب في إسرائيل. **موقع زوخروت، ذاكرات**. (بالعبرية).

Abu Hussein, Hussein & Mckay, Fiona. (2003). **Access denied: Palestinian land rights in Israel**. Zed Books.

Firro, Kais. (1999). **The Druzes in the Jewish state: A brief history**. Leiden: Brill.

Pappe, Ilan. (2011). **The forgotten Palestinians: A history of the Palestinian in Israel**. Yale University Press.

Yiftachel, Oren & Ghanem, Asad. (2004). "Towards a theory of ethnocratic regimes: learning from the Judaization of Israel/Palestine". In: Kaufmann, Eric, P. (Ed.). **Rethinking ethnicity: Majority groups and dominant minorities**. Routledge. Pp. 179-197.

سياسة التمييز ضدّ السلطات المحلّيّة العربيّة: حالة السلطات المحلّيّة الدرزيّة

محمّد خلايلة

توطئة

ثمّة أهمّيّة في بحث الحكم المحلّيّ العربيّ أو العربيّ الدرزيّ في البلاد، نظرًا للواقع السياسيّ الـمَعيش في البلاد، ولا سيّما في ظلّ محدوديّة التمثيل البرلمانيّ وإقصاء المواطنين العرب –وضمنهم المواطنون الدروز– عن مواقع التأثير واتّخاذ القرارات في السياسات العامّة. تقود عمليّة الإقصاء المنهجيّ إلى زيادة اهتمام المواطنين العرب في الحيّز الخاصّ، أي بما يتعلّق بالإدارة الذاتيّة المحدودة التي تتيحها مؤسّسة الحكم المحلّيّ في البلاد، بالرغم من التبعيّة الشديدة التي تعاني منها هذه السلطات في ظلّ النظام السياسيّ والقانونيّ المركزيّ القائم في إسرائيل.

ويأتي هذا البحث الذي يتطرّق إلى وضعيّة القرى والبلدات العربيّة الدرزيّة التي لم يُكتب عنها الكثير، وبخاصّة في ظلّ التغيُّرات التي طرأت على علاقة المواطنين بالحكم المحلّيّ، وعلى صيرورات الدمَقْرَطة وتوزيع الصلاحيَات، وبالتالي إشراك المواطنين في عمليّات اتّخاذ القرار. تتضارب المعطَيات بشأن السلطات المحلّيّة الدرزيّة؛ فالأبحاث والمعطَيات الرسميّة وواقع البلدات الدرزيّة يشير إلى أنّ جودة الخدمات ومستوى الحياة داخل هذه البلدات متدنّيان، وأنّ غالبيّتها تقع في أدنى درجات العنقود الاقتصاديّ – الاجتماعيّ، وهنالك ادّعاء ملخَّصُهُ أنّ الدولة هي

المسؤولة عن هذه الوضعيّة بسبب التمييز في الميزانيّات والموارد التي تقدّمها للبلدات الدرزيّة (بريك، 2010). وثمّة رأي آخر يعارض الادّعاء الأوّل، ويشير إلى أنّ الحكم المحلّيّ الدرزيّ يعاني من ضائقة ماليّة ومن تَدَنٍّ في مستوى البنى التحتيّة، ولا ترتقي جودة الخدمات إلى المستوى المطلوب، نتيجة لعوامل ذاتيّة تتلخّص في أنماط الإدارة التقليديّة المشتقّة من نظام القربى الحمائليّ الذي يُميّز العرب الدروز في إسرائيل (زيدان، 2010).

يطرح البحث الحاليّ مجموعة من الأسئلة يحاول الإجابة عنها : من المسؤول عن هذه الوضعيّة داخل البلدات العربيّة الدرزيّة؛ المواطنون وسلوكيّاتهم الانتخابيّة، أم الدولة وسياساتها تجاه الدروز في الماضي والحاضر؟ وما هي مسؤوليّة الدولة عن أوضاع السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة؟ وهل الخدمة العسكريّة أسهمت في تطوير الحكم المحلّيّ والشروع في سياسات ترتكز على مبدأ تصحيح الغبن التاريخيّ القائم واتّباع سياسة التفضيل المصحِّح؟ بناءً عليه، البحث الذي أمامنا يتناول مميّزات السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة من حيث البنى الاجتماعيّة ومراكز القوى السياسيّة ومكانة الدروز في الدولة اليهوديّة وسياسات الدولة تجاههم. أمّا سؤال البحث المركزيّ كما أسلفنا سابقًا فيتمحور في ما يلي : ما هو سبب تدهور أوضاع البلدات الدرزيّة؟ هل حكومات إسرائيل المتعاقبة هي التي وراء هذا الإهمال والإجحاف، أم إنّ البنى الاجتماعيّة واعتبارات التصويت والإدارة المحلّيّة تعمّق الأزمة وترسّخها؟

ينطلق البحث الحاليّ من الإدعاء أنّ هنالك سياسة اضطهاد قوميّ للعرب عمومًا وللدروز أيضًا، وتنسحب هذه السياسة على الميزانيّات التي تخصّصها الدولة للسلطات المحلّيّة، وهنالك أفضليّة بنيويّة للسلطات المحلّيّة اليهوديّة في الحصول على الميزانيّات الاعتياديّة والتطويريّة والهِبات المختلفة، ممّا يزيد من اتّساع الهُوّة بين مستويات التطوير وجودة الخدمات في البلدات اليهوديّة وتلك التي في البلدات العربيّة الدرزيّة لصالح اليهوديّة، وأمّا البنى الاجتماعيّة فهي تسهم في ترسيخ الأزمة، ولحكومات إسرائيل المتعاقبة إسهام كبير في ترسيخ هذه البنى والحفاظ عليها.

مقدّمة

يبلغ تعداد العرب الدروز في إسرائيل نحو 110,000 مواطن يتوزّعون على 16 قرية وبلدة في منطقتَي الجليل والكرمل. يقطن 81% منهم في منطقة الجليل، وَ 19% في بلدات الكرمل في منطقة حيفا.[1] تُعتبر دالية الكرمل ويركا أكبر البلدات الدرزيّة في البلاد. يشكّل الدروز الأغلبيّة في معظم البلدات التي يقطنوها، ويشكّلون أقلّيّة في بلدات قليلة جدًّا (رمسيس، 2014).

بالإضافة إلى ذلك، هنالك نحو عشرين ألفًا يقطنون في أربع قرى في الجولان السوريّ المحتلّ، ولن نعتبرهم جزءًا من محور البحث الخاصّ بنا. في العام 2014، نشرت دائرة الإحصاء المركزيّة أنّ عدد الدروز في البلاد يصل إلى 134 ألف درزيّ تشمل سكّان الجولان. إذا استثنينا الدروز الذين في الجولان من هذه الإحصائيّات (لأسباب واضحة من طرفنا)، نحصل على العدد المذكور آنفًا. يشكّل العرب الدروز ما يقارب الـ 10% من المواطنين العرب في البلاد وَ 1.7% من مُجْمَل المواطنين في إسرائيل. ومنذ إقامة الدولة حتّى يومنا هذا، تضاعف عددهم بضع مرّات، وذلك بسبب التكاثر الطبيعيّ المرتفع في المجتمع الدرزيّ، ومن نافل القول أنّ نسبة الدروز من مُجْمَل مركّبات المجتمع العربيّ لم تتغيّر منذ قيام الدولة إلى يومنا هذا، وكانوا يشكّلون دائمًا نسبة تتراوح بين 9% وَ 10%، بينما حصل تزايد في نسبة المسلمين وتناقُص في نسبة المسيحيّين؛ وذلك بسبب نسبة التكاثر الطبيعيّ المرتفعة في صفوف المسلمين، والنسبة المنخفضة في صفوف المسيحيّين، بالإضافة إلى الهجرة المتزايدة في صفوف المسيحيّين (جمعيّة الجليل، 2014؛ دائرة الإحصاء المركزيّة، 2014؛ رمسيس، 2014).

الكثيرون من بين الشباب العرب الدروز في البلاد يعملون في أجهزة الأمن وأذرعها المختلفة (الشرطة؛ الجيش؛ الوحدات الخاصّة؛ مصلحة السجون)، بالإضافة إلى بعض الصناعات العسكريّة، حيث أصبحت هذه الأجسام مشغِّلًا رئيسيًّا ومركزيًّا،

1. في أبحاث عديدة، تجدون أرقامًا أكبر؛ إذ تتطرّق هذه المعطيات إلى الدروز في الجولان أيضًا، بينما تعمّدت إخراجها من البحث لكونها أراضيَ محتلّة وتابعة لسوريّا احتُلّت في العام 1967.

وبالتالي أصبح للجيش وسائر الأذرع الأمنيّة قيمةٌ ماديّة، وأمسى العمل فيها مصدر رزق للعديد من العائلات الدرزيّة، وهو ما يجعل نسبة المتجنّدين للجيش تزداد، ويَحول دون تطوير وتنمية مجالات أخرى لديهم. من الجدير بالإشارة أنّ الدروز هم أقلّ مجموعة -من بين مركّبات المجتمع العربيّ- يحمل أبناؤها شهادات أكاديميّة؛ ومَردّ هذا إلى الإنجازات المتدنّية لجهاز التعليم الدرزيّ، وذلك على الرغم من التحسّن الحاصل فيه في السنوات الأخيرة؛ ففي العام 2000 بلغ عدد الطلّاب الجامعيّين الدروز في مؤسّسات التعليم العالي في البلاد زهاء 1,700 طالب، بينما في العام 2017 بلغ عدد الطلبة الجامعيّين 5,500 طالبًا، أي ما يقارب ثلاثة أضعاف الوضع قبل قرابة عقد ونصف (دائرة الإحصاء المركزية، 2018).

مكانة العرب الدروز في الدولة اليهوديّة

في مجموعة من أبحاث ومقالات أڤيڤي (2007؛ 2013)، يشير الكاتب إلى أنّه ابتغاءَ فهم سياسة الدولة تجاه الدروز، يجب البحث في العقود الأولى بعد قيام الدولة لمعرفة كيفيّة تعامل الدولة مع الدروز؛ إذ إنّ جوهر ذاك التعامل لم يختلف عن تعاملها مع المجتمع العربيّ بعامّة، فقد نظرت إليهم من المنظار الأمنيّ والتهديد الديمغرافيّ والسياسيّ. ولإثبات ذلك، بالإمكان التمعّن في الأبحاث التي فحصت هذه الفترة، وفي الأرشيفات المختلفة المتوافرة التي تشير إلى أنّ قضايا الدروز كانت ضمن صلاحيَة مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربيّة، والشاباك (جهاز الأمن العامّ)، وممثّل عن الحاكم العسكريّ والشرطة (بويمل، 2007). سنتبنّى الموديل الذي طرحه أڤيڤي لتسهيل عمليّة فهم الإستراتيجيّات التي قامت بها الدولة من أجل صياغة سياسات تجاه العرب الدروز، التي سعت إلى إحكام السيطرة عليهم كسائر مركبات المجتمع العربي، ومن بينها : (1) الحفاظ على أمن الدولة اليهوديّة : عملت الدولة على منع أيّ تعاون وحدويّ بين العرب والدروز من خلال تعزيز الانقسام بين مركّبات المجتمع العربيّ وأطيافه المختلفة وتوطيد العلاقة بين الدروز واليهود عبْر ما يسمّى بِ «حلف الدم» وضمّ الدروز إلى الجيش. (2) توسيع قبضتها على الأراضي: عملت الدولة وأذرعها بصورة منهجيّة على توسيع

سيطرتها على الأراضي، ولم تتردّد قَطّ في القيام بمصادرة واسعة لأراضي العرب الدروز من أجل إقامة بلدات يهوديّة، وتوسيع تجمّعات سكّانية يهوديّة؛ فقد كانت سياسة تهويد الجليل ذات أولويّة لدى حكومات إسرائيل المتعاقبة. (3) تفضيل الدروز على المجتمع العربيّ: دأبتْ سياسة الدولة منذ قيامها على إبراز الفوارق والتناقضات بين الدروز وسائر مركّبات المجتمع العربيّ من خلال تعزيز الانقسام في صفوف المجتمع العربيّ، وتقوية العلاقة مع الأغلبيّة اليهوديّة والتسويق على أنها تتعامل تعاملًا أفضل مع الدروز وتلبي استحقاقاتهم ومَطالبهم وتوفر احتياجاتهم بينما تحرم سائر مركبات المجتمع العربيّ منها. (4) التدخّل في شؤون الطائفة الدرزيّة: بغية السيطرة على ما يدور في صفوف الدروز، عملت الدولة على تقوية علاقة الدولة بالقيادات الدينيّة والوجهاء من أجل احتواء غضبهم، وقامت بتحديد المرشّحين للكنيست ورؤساء السلطات المحلّيّة، وبالتحكّم بالأعياد والمحاكم. (5) دعم القيادة الروحيّة للطائفة: عبْر السنوات الطويلة الماضية، أيّدت الحكومة ودعمت قيادةَ الطائفةِ الدينيّةَ والوجهاءَ التقليديّين، وحاربت جميع الأصوات المعارِضة لسياستها، من أجل الاستمرار في إحكام السيطرة على الدروز، ولذا حاربت بشتّى الوسائل وصول أشخاص وطنيّين وقوميّين إلى رئاسة السلطات المحلّيّة في البلدات الدرزيّة.

هنا لا بدّ أن أؤكّد إلى أنّ سياسة الدولة مع العرب الدروز لم تكن تختلف عن السياسة مع سائر مركّبات المجتمع العربيّ، وذاك يدلّ على أنّ الدولة لم تنظر يومًا إلى العرب الدروز على أنّهم مجموعة دينيّة وقوميّة منفصلة عن سائر مركّبات المجتمع العربيّ، وإنّما سعت سعيًا حثيثًا إلى تمزيق المجتمع العربيّ من خلال فصل أحد هذه المركّبات الأصليّة عنه. وفي هذا السياق، تمْكن الإشارة إلى ثلاثة مستويات تدلّ على صحّة هذا الادّعاء:

1. **سياسة الاحتواء**: قام حزب مباي (الحزب الحاكم في العقود الثلاثة الأولى بعد قيام الدولة، والذي صاغ سياسات الحكومات) برفض طلبات الانتساب التي تقدّم بها المواطنون العرب للانضمام إلى الحزب، كما أنّه رفض طلبات الانتساب التي تقدّم بها المواطنون العرب الدروز أيضًا، وذلك على الرغم من خدمتهم في الأذرع الأمنيّة التابعة للدولة. جاء التحوّل في

موقف مپاي (حزب العمل لاحقًا) في العام 1970، حيث جرى تغيير النظام الداخليّ للحزب، وقَبِلَ لأوّل مرّة عضويّة العرب الذين خدموا في أذرع الدولة الأمنيّة، وفُتحت أبواب الانتساب أمام العرب رسميًّا في العام 1973 (بويمل، 2007).

نشير في هذا السياق إلى أنّ مپاي شكّلَ قوائم عربيّة تابعة له، مبنيّة على أسس الانتماءات الفرعيّة والتقليديّة: المناطقيّة والدينيّة والطائفيّة. شملت هذه القوائم العرب من مختلف الطوائف والمذاهب الدينيّة، إذ ضمّت بين طيّاتها عربًا مسلمين ومسيحيّين، كما شملت عربًا دروزًا، حيث برز من بينهم جبر معدّي الذي أشغل منصب نائب في البرلمان بين السنوات 1951-1981،[2] إلى جانب قيادات عربيّة تقليديّة أخرى. وعليه فإنّ الدولة تعاملت مع العرب الدروز كسائر العرب، ولكنّها أمعنت في سياساتها لفصلهم عن محيطهم القوميّ والثقافيّ (كوهن، 2006).

2. **سياسة مصادرة الأراضي**: تمكّنت الدولة من توسيع نفوذها وتهويد الحيّز واستيعاب الهجرات اليهوديّة من خلال اعتماد سياسة مصادرة الأراضي من المواطنين العرب بشتّى الطرق القانونيّة وغير القانونيّة (خمايسي، 2002، 2004، 2007، 2009، 2013؛ ناصر، 2012). كذلك تشير دراسة ومسح ميدانيّ قام بهما المركز العربيّ للتخطيط البديل (2008) إلى أنّ سياسة مصادرة الأراضي طالت التجمّعات السكّانيّة الدرزيّة أسوةً بسائر التجمّعات السكّانيّة العربيّة، وأنّ سياسة التخطيط التي اعتُمِدت في لجان التخطيط المحلّيّة واللوائيّة والقطْريّة قامت بخدمة مصالح الأغلبيّة اليهوديّة، وأمعنت في سياسات تهويد الحيّز على حساب البلدات العربيّة عمومًا، والبلدات العربيّة الدرزيّة خصوصًا. ومن نافل القول أنّ مساحة الأراضي المملوكة التابعة للقرى الدرزيّة تقلّصت من 325 ألف دونم إلى 116 ألف دونم.[3] حيث بينت هذه الدراسة أنّ نحو 50% من الأراضي العربيّة الدرزيّة صادرتها الدولة تحت ذرائع مختلفة وأما الدراسة التي أعدها محمد

2. أشغل الشيخ جبر معدي منصب نائب في الكنيست منذ الكنيست الثاني، 1951، وحتى الكنيست التاسع، 1981، باستثناء الكنيست الرابع بين السنوات 1959- 1961.

3. المركز العربيّ للتخطيط البديل. (2008). ضائقة الأراضي في البلدات العربيّة الدرزيّة (المعروفيّة). ص. 4.

خلايلة ويسري خيزران (أنظروا فصل مصادرة الأراضي وضائقة المسكن عند العرب الدروز في إسرائيل) فقد بينت أن نحو 66% من الأراضي التي كانت بحيازة درزية تم الاستيلاء عليها بشتى الطرق. لم تكتفِ الدولة بالمصادرة، بل أمعنت في سياسة التهويد من خلال بناء تجمّعات سكّانيّة وصناعيّة يهوديّة على حساب الأراضي التي كانت بملْكيّة عربيّة درزيّة قبل ذلك، وبهذا فإنّ سياسة الدولة كانت عبارة عن فصل مضاعَف، إذ جرى تقطيع أوصال القرى الدرزيّة في ما بينها ومنع التواصل الجغرافيّ أيضًا، وفُصِلت عن سائر مركّبات المجتمع العربيّ، وكذلك حوصِر تطوّرها بواسطة المستوطنات اليهوديّة المجاورة لها، فأدّى هذا إلى خنق البلدات العربيّة الدرزيّة والحدّ من إمكانيّة تطوّرها وتطوّر ظواهر البناء غير المرخّص وفرْض الغرامات الكبيرة على المواطنين الدروز (بريك، 2010). علاوة على هذا، تعاني البلدات الدرزيّة من عدم ربط العديد من البيوت بشبكات الكهرباء والمياه والصرف الصحّيّ، بسبب عدم ترخيص البيوت وحصولها على النموذج «4» الذي يسمح لأصحاب هذه البيوت بالسكن فيها، ممّا يَحرم المواطنين الدروز من حقّهم الطبيعيّ والمدنيّ بالمسكن والحياة الكريمة.

هذه السياسة تدلّ على أنّه لا خاصّيّةَ للدروز، على الرغم من مكانتهم القانونيّة، وخدمتهم العسكريّة، وتصريحات كبار الساسة الإسرائيليّين حول التحالف التاريخيّ معهم، حيث إنّ المنطق الأمنيّ والقوميّ هو السائد في التعامل مع العرب الدروز أيضًا.

لا يمكن القفز على حقيقة أنّ التجنيد الإجباريّ لم يكن لينجح في صفوف المواطنين العرب الدروز دون أن تقوم الدولة بمصادرة قِطاعات واسعة من الأراضي التي كانت بملْكيّة الدروز، ولا سيّما تلك الأراضي الزراعيّة التي كانت مصدر رزق لعدد كبير جدًّا من العائلات الدرزيّة. نتج عن المصادرة، وعن أوضاع الدروز الاقتصاديّة - الاجتماعيّة المتدنّية، وعن وجود أعداد كبيرة من غير المتعلّمين في صفوفهم، أنْ قادهم ذاك إلى الجيش مَنْفذًا اقتصاديًّا في سبيل إعالة عائلاتهم وتوفير لقمة العيش لهم (Firro, 1999).

3. **سياسة التمييز في توزيع الموارد** : عانت البلدات العربيّة الدرزيّة من شُحّ في الموارد والميزانيّات التي تخصّصها الدولة من أجل تطوير الحكم

المحلّيّ في البلاد، وذلك كسائر البلدات العربيّة التي ما زالت تعاني من جرّاء الغبن التاريخيّ تجاهها، ومن المعادلة التفاضليّة التي يرتكز عليها نظام المواطَنة في إسرائيل الذي يمنح مجموعة الأغلبيّة اليهوديّة مكانة فوقيّة وأفضليّة (وبالتالي تُمنح البلدات اليهوديّة أفضليّة في سبيل تلبية احتياجات مواطنيها)، ويرسّخ المكانة الدونيّة لدى أبناء المجتمع العربي (ومن بينهم العرب الدروز) ويتجاهل احتياجاتهم ومطالبهم، وبالتالي يميّز ضدّ البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة (أبو حبلة، 2012(أ)، 2012(ب)؛ جلجولي، 2008؛ حاجّ، 2013؛ حلبي 2008؛ سيكوي وإنجاز، 2014). يشير بحث بن إيليا (1999) وتقرير جمعيّتَيْ سيكوي وإنجاز (2014) إلى أنّ السلطات المحلّيّة اليهوديّة تحظى بدعم حكوميّ أفضل، وتَنعم بأوضاع ماليّة أفضل من السلطات المحلّيّة العربيّة نظرًا لوجود مناطق صناعيّة وتجاريّة فيها توفّر لها مدخولات ذاتيّة. هذا يدلّ أنّ الدولة تتعامل مع السلطات المحلّيّة العربيّة والعربيّة الدرزيّة بمنظار ومعايير تختلف عن منظار ومعايير البلدات اليهوديّة. فضلًا عن هذا، تَحُول الدولة دون إمكانيّة تطوير اقتصاد مستقلّ وموارد دخل ذاتيّة لدى العرب عمومًا، والعرب الدروز على وجه الخصوص، وذلك بغية تعزيز التبعيّة والسيطرة على البلدات العربيّة وخضوعها بالكامل لسياسة الدولة (بريك، 2010). وعبْر السنوات، اعتبرت الدولة البلدات اليهوديّة المجاورة للبلدات العربيّة الدرزيّة، التي قامت على أراضٍ درزيّة، مناطقَ تطوير «أ»،[4] ولم تضمّ بلدات درزيّة لهذا التدريج. وبالتالي فقد منحت البلدات اليهوديّة أفضليّة في الاستثمار، وحرمت منها البلدات العربيّة -الدرزيّة ضمنها (أڤيڤي، 2007).

ويشير جبارين (2013) وخمايسي (2011) وعدالة (2010) إلى أنّ قرار الحكومة في نهاية التسعينيّات، في العام 1998 تحديدًا، الذي نصّ على

4. يعود هذا المصطلح إلى خارطة مناطق الأفضلية القومية التي تعلن عنها حكومات إسرائيل المتعاقبة. تصنف هذه المناطق بحسب درجات أفضلية «أ»، «ب»، و «ج». حيث تمنح هذه التقسيمة البلدات الواقعة داخلها دعمًا ماليًا، وهبات، وامتيازات، وتخفيضات بغية تحسين أوضاعها، وتطويرها، وجذب المواطنين للسكن فيها. وفقًا لهذا المنطق فإن البلدات الواقعة في مناطق تطوير «أ» هي البلدات الواقعة في رأس سلم أولويات الحكومة وتسعى من أجل تطويرها أكثر من البلدات في مناطق تطوير أخرى.

بلورة خارطة لمناطق أفضليّة قوميّة بغية منحها امتيازات ماليّة وهِبات خاصّة، لم يتضمّن معايير موضوعيّة لضمّ بلدات عربيّة إلى القائمة، وبالتالي حُرِمت هذه البلدات من الحصول على هِبات وميزانيّات وامتيازات في مجالَي التربية والتعليم. ووَفقًا لقرار الحكومة من العام 1998 والعام 2002، فإنّه من بين 553 تجمّعًا سكّانيًّا لم تكن فيه سوى أربع بلدات عربيّة، بما في ذلك البلدات العربيّة الدرزيّة، على الرغم من أوضاع السلطات المحلّيّة العربيّة المتردّية والحاجة الماسّة إلى هذه الميزانيّات والهِبات. تجدر الإشارة إلى أنّ قرار المحكمة العليا من العام 2006 نصَّ على نحوٍ واضح لا يقبل أكثر من تأويل أنّ قرار الحكومة الذي رسم خارطة مناطق الأفضليّة القوميّة هو قرار غير قانونيّ، واعتبرته تمييزًا غير مقبول ضدّ البلدات العربيّة، وعلى القرار أن يكون ضمن معايير واضحة ومفصّلة (عدالة، 2010).

البلدات العربيّة الدرزيّة تعاني من ضائقة كبيرة تهدّد بانهيارها وتحدّ من إمكانيّة تطوُّرها. هذه الأزمة هي وليدة عوامل داخليّة تخصّ المجتمع العربيّ الدرزيّ والمجتمع العربيّ عمومًا من حيث أوضاعه الاقتصاديّة – الاجتماعيّة، وأنماط التصويت وتأثير المباني الاجتماعيّة على إدارة السلطات المحلّيّة، فضلًا عن عوامل خارجيّة لها علاقة بسياسة الدولة تجاه المواطنين العرب عمومًا، والعرب الدروز تحديدًا، حيث تقوم الدولة بتوزيع مواردها للسلطات المحلّيّة وَفقًا لمعايير إثنيّة، أي إنّها تقوم بمنح أفضليّة لبلدات يهوديّة على حساب بلدات عربيّة ومن ضمنها البلدات الدرزيّة (جبارين، 2013) ومعايير اقتصاديّة نيوليبراليّة، أي إنّها تقوم بتبنّي معادَلات الملاءَمة المشروطة[5] لتوزيع الموارد، وبذلك فإنّ على السلطة المحلّيّة توفير موارد ذاتيّة كبيرة بغية الحصول على الميزانيّة، وإنْ تَعَذّر ذلك فإنّها لا تحصل على الميزانيّة إطلاقًا (سيكوي وإنجاز، 2014). هذا الربط بين الاعتبارات القوميّة – الإثنيّة الذي يقوم على منح أفضليّة للسلطات المحلّيّة اليهوديّة والمختلطة في أفضل الأحوال والاعتبارات النيوليبراليّة التي تقوم على منح أفضليّة للبلدات التي

5. في إطار هذه المعادلة، على السلطة المحلّيّة توفير ميزانيّة ذاتيّة تعادل الـ 25% من إجماليّ الميزانيّة كي تستطيع أن تحصل على سائر الميزانيّة من المكاتب الحكوميّة المختلفة. في حال عدم توافر حصّة السلطة المحلّيّة (أي الـ 25%) فإنّها لا تحصل على الميزانيّة المخصّصة.

لديها استقلاليّة ماديّة وموارد ذاتيّة تؤدّي في نهاية المطاف إلى تقوية البلدات في «مركز البلاد»، وبخاصّة بلدات منتدى الـ 15،[6] وإضعاف البلدات الواقعة في الأطراف عمومًا والبلدات العربيّة والعربية الدرزيّة على وجه التحديد (جبارين ومصطفى، 2013؛ خمايسي، 2011، 2013).

قرارات وخطط حكوميّة لتطوير البلدات العربيّة الدرزيّة

لقد اجتهدت حكومات إسرائيل المتعاقبة على ترسيخ حالة الانقسام العربيّة من أجل ضبط سلوك العرب السياسيّ والسيطرة على حراكهم الاحتجاجيّ، وكان للقيادات الدرزيّة آنذاك مطالب واضحة لتطوير بلداتهم وظروف معيشتهم وعدم التعامل معهم على أنّهم عرب، فطالبوا الحكومة بنقل ملفّ الدروز إلى الوزارات المختلفة والتعامل معهم على أنّهم مواطنون متساوو الحقوق، وبعدم صياغة السياسات الخاصّة بهم من خلال المستشارين والأقسام المختلفة للشؤون العربيّة في الحكومة وفي الهستدروت، وفي اللجان الداخليّة لحزب مپاي، ولكن لم تغيّر حكومات إسرائيل المتعاقبة من تعاملها مع الدروز، ولم يحصل تحوُّل وتغيير يُذْكَران في تعامل الدولة وسياساتها مع الدروز، وهو ما أدّى إلى استقالة بعض القيادات الدرزيّة من مناصبها في مپاي، وإلى تحويل الدعم إلى حزب «حيروت» (الليكود لاحقًا) احتجاجًا على تعنُّت مپاي وقيادتها في سياستها تجاه العرب الدروز (بويمل، 2007).

شهدت سنوات السبعين تصاعدًا ملحوظًا في مظاهر الاحتجاج السياسيّ في صفوف المواطنين العرب الدروز ضدّ سياسة الدولة واستمرار سياسة التمييز والغبن اللاحقة بالدروز. وفي هذا الصدد، يدّعي خيزران (2013) أنّ نتائج التصويت للانتخابات البرلمانيّة في العام 1969 كانت مؤشّرًا واضحًا على تزايد مشاعر الإحباط والاحتجاج على سياسة الدولة العامّة. ففي هذا العام، حصلت القائمة الشيوعيّة الجديدة –«راكح» (التي انشقّت عن الحزب الشيوعيّ الإسرائيليّ آنذاك («ماكي») في العام 1965) على ما يقارب 10% من مجمل أصوات المقترعين الدروز (ريخس، 1993).

تراكُم مشاعر التمييز والاحباط واليأس أفضى إلى تأسيس لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة في العام 1972، اللجنة التي قادت الحراك الاحتجاجيّ في صفوف المواطنين العرب

6. منتدى الـ 15 يجمع السلطات المحلّيّة المستقلّة، الأغنى والأقوى من الناحية الاقتصاديّة في البلاد.

والدروز، وطالبت بإلغاء جميع أشكال التمييز ضدّ العرب الدروز، وإلغاء التجنيد الإجباريّ المفروض على الشباب العرب الدروز وإيقاف سياسة مصادرة الأراضي بصورة فوريّة، وعدم التدخّل في الشؤون الدينيّة والداخليّة للطائفة الدرزيّة وتجييرها إلى أَجِنْدة سياسيّة تخدم الدولة والحزب الحاكم، وبعدها ببضع سنوات، وعلى أثر يوم الأرض الخالد في العام 1976، وتأسيس الجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة في العام 1977، أُعلِن عن قيام ارتباطٍ تنظيميّ وسياسيّ بين لجنة المبادرة والجبهة (خيزران، 2013). بعد ذلك، ظهرت على الساحة العربيّة الدرزيّة تيّارات وتنظيمات سياسيّة معارضة لسياسة الدولة، نحو: ميثاق المعروفيّين الأحرار، ولجنة التواصل مع سورية ولبنان، وحراك «أرفض، شعبك يحميك»، وحراكات محلّيّة أخرى، وهو ما أسهم في بلْوَرة وتعزيز حركة الاحتجاج السياسيّ في صفوف العرب الدروز في إسرائيل.

قرار الحكومة 373

في السبعينيّات والثمانينيّات، في أعقاب تبلْوُر حركة الاحتجاج في صفوف الدروز، نظرًا لإمعان الحكومة في سياساتها التمييزيّة ضدّ المواطنين الدروز وبلداتهم ونتيجة للمواجهات بين العرب الدروز والدولة في قضيّة الزابود،[7] أقرّت الحكومة إقامة لجنتين لبحث موضوع الدروز، شاخترمان وبن دور، وقد أوصت اللجنتان بانتهاج سياسة مغايرة تجاه الدروز من حيث مساواتهم بالمواطنين اليهود، وزيادة الميزانيّات للبلدات الدرزيّة، وتدريز مضامين التربية والتعليم، وذلك ابتغاءَ ضمان احتواء حركة الاحتجاج وعدم تحويل مشاعر الغضب إلى مطالَبة بفكّ الارتباط والتحالف بين الدولة والنخَب الدرزيّة، لضمان استمرار السيطرة عليهم وترسيخ حالة الانقسام العربيّ (خيزران، 2013). تبعَ قيام هاتين اللجنتين تصديقُ الحكومة على مشاريع عديدة لتطوير البلدات الدرزيّة من حيث البنْية التحتيّة والمؤسّساتية والاقتصاديّة. وبحسب أقوال أمل نصر الدين (أحد القيادات الدرزيّة في الأحزاب

7. حصلت أحداث الزابود في العام 1987، وسرعان ما تحوّلت إلى أحداث عنف بين أهالي بيت جَنّ والشرطة بسبب صراع الأهالي مع سلطة حماية الطبيعة الحكوميّة حول أراضي الزابود التي تعود ملكيّتها إلى بيت جَنّ. فبالتزامن مع انطلاق الحراك الاحتجاجيّ في بيت جَنّ، اتّخذت الحكومة الإسرائيليّة قرارًا تاريخيًّا هو القرار 373، وذلك في نيسان عام1987، ينصّ على تحقيق المساواة التامّة بين المواطنين الدروز والشركس وقراهم والمواطنين اليهود.

الصهيونيّة)، ضربت الحكومة بعُرض الحائط قراراتها، ونفّذت على نحوٍ جزئيّ التزاماتها ووعودها تجاه الدروز فقط في فترة حكومة رابين الثانية (1992 - 1995) (بورتال الكرمل، 2015). ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ الالتزام بتنفيذ هذه القرارات في فترة حكومة رابين الثانية لم يأتِ بسبب قرارات الحكومة، وإنّما بفعل الاتّفاقيّة التي أُقِرّت بين رابين وبيرس من جهة، وأعضاء الكنيست العرب التي شكّلت آنذاك «الكتلة المانعة» العربيّة من جهة أخرى، الكتلة التي منعت إسقاط حكومة رابين مقابل تخصيص ميزانيّات إضافيّة للسلطات المحلّيّة العربيّة، والمضيّ في اتّفاقيّات «أوسلو» مع منظّمة التحرير الفلسطينيّة (چرينبيرچ، 2000).

قرار الحكومة رقم 412

في العام 2006، أقرّت الحكومة برئاسة إيهود أولمرت (كديما) خطّة لتطوير البلدات العربيّة الدرزيّة في ثلاثة محاور مركزيّة: تطوير البنْية التحتيّة؛ إقامة مناطق صناعيّة؛ فتح مصالح تجاريّة جديدة. وأُقِرّت ميزانيّات تعادل الـ447 مليون شاقل لهذا الغرض من أجل تطوير المدخولات الذاتيّة للسلطات المحلّيّة وتقليص الفجوات مع البلدات اليهوديّة (مكتب رئيس الحكومة، 2006). بَيْدَ أنّ هذه الخطّة بقيت حبرًا على ورق، أو نُفِّذت تنفيذًا محدودًا جدًّا؛ فالبنْية التحتيّة للبلدات العربيّة الدرزيّة بقيت سيّئة جدًّا، وبقيت أغلب هذه البلدات دون مناطق صناعيّة (فارس، 2008).

قرار الحكومة 2861

أقرّت الحكومة برئاسة بنيامين نتنياهو خطّة خمسيّة لتطوير البلدات العربيّة الدرزيّة والشركسيّة في الفترة الواقعة بين العام 2011 والعام 2014، ورصدت مبلغًا مقداره 680 مليون شاقل لهذا الغرض، وذلك لسدّ الفجوات القائمة، ولتمكين السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة من تنجيع أدواتها الإداريّة وتعزيز الكادر المهنيّ فيها ومنحها الميزانيّات اللازمة لهذا الغرض (مكتب رئيس الحكومة، 2011). كذلك ركّزت الخطّة على التطوير الاقتصاديّ وتطوير جهاز التربية والتعليم، بالإضافة إلى قضايا السكن. هذه الخطّة كغيرها من القرارات الحكوميّة لم تنفَّذ على نحوٍ كامل، ولم تستثمر الميزانيّات المرصودة من أجل تطوير التجمّعات السكّانيّة الدرزيّة (زيدان، 2012).

قرار الحكومة 5233

أقرّت الحكومة برئاسة بنيامين نتنياهو، في تشرين الثاني سنة 2012، إقامة تجمُّع سكّانيّ أو ما يُصطلح على تسميته بلدة «درزيّة» جديدة في منطقة الجليل، بسبب تواجدهم في هذه المنطقة (مكتب رئيس الحكومة، 2012). رمى القرار إلى فتح آفاق جديدة أمام الشبّان الدروز، وتوفير حلّ لمشكلة النقص الحادّ في الأراضي وأزمة مسطّحات البناء التي تُفضي إلى عدم ترخيص مبانٍ سكنيّة جديدة. هذا القرار ما زال قابعًا في الوزارات المختلفة دونما تنفيذ حتّى الآن (خوري، 2016).

قرار الحكومة 2332

استمرارًا لاحتجاج رؤساء السلطات المحلّيّة الدرزيّة والشركسيّة على التمييز اللاحق بالبلدات الدرزيّة وعدم تنفيذ القرارات الحكوميّة السابقة على نحوٍ كامل، أقرّت الحكومة خطّة خمسيّة للأعوام 2015-2019 بقيمة 2.2 مليارد شيكل، في سبيل تطوير البلدات الدرزيّة في شتّى المجالات: التعليميّة؛ والاقتصاديّة؛ والخدماتيّة؛ والعمرانيّة (مكتب رئيس الحكومة، 2014). هذه هي الخطّة الثانية التي تُقَرّ في فترة نتنياهو. هنالك أصوات من بعض رؤساء السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة تؤكّد أنّ الخطّة لم تنفَّذ حتّى الآن وَفقًا للبنود والجدول الزمنيّ المتّفَق عليها (موقع شوف، 2016). السياسة الرسميّة التي تتّبعها حكومات إسرائيل المتعاقبة تقودنا إلى الاستنتاج أنّ الخطّة لن تنفَّذ على النحو الكامل كما كان في السابق، ولكن يبقى الحكم على مدى جِدّيّة الحكومة ومدى التزامها بقراراتها فقط بعد الانتهاء من الموعد المحدَّد للخطّة.

بناءً على ما تقدّم، تدلّ هذه القرارات الحكوميّة الكثيرة على البَوْن الشاسع بين السياساتِ المعلَنة التي تصرّح بها حكومات إسرائيل المتعاقبة بشأن منح المواطنين الدروز حقوقهم كافّة وتعويضهم عن الغبن التاريخيّ، وسياساتِها الرسميّة التي تعمل بها والتي ما زالت تميّز ضدّ المواطنين الدروز وبلداتهم. تحاول الدولة من خلال قراراتها هذه ترسيخ الوعي الزائف في صفوف الدروز أنّهم مواطنون من الدرجة الأولى، وأنّ حقوقهم مشتقّة من «حلف الدم» وعبر الانصياع لمعادلة «المواطَنة مقابل الولاء». وبالتالي فإنّ خطاب إعطاء الدروز حقوقهم يجري لكونهم

يقومون بواجباتهم، ولا سيّما الخدمة العسكريّة. تتحطّم هذه الادّعاءات على صخرة الواقع التي تفنّد ما تصرّح به الدولة، وذلك من خلال النظر إلى أزمة التخطيط والبناء داخل البلدات العربيّة الدرزيّة التي لا ترتقي أبدًا إلى مستوى الخدمات والتطوّر العمرانيّ في البلدات اليهوديّة المشابِهة لها أو الأقلّ منها حتّى من حيث نسبة المجنَّدين للجيش.

ومن الضروريّ أن نؤكّد أنّ مقارنة البنْية التحتيّة داخل البلدات اليهوديّة بالبنْية التحتيّة في البلدات الدرزيّة تقودنا إلى فهم عميق للتمييز والفوارق الكبيرة بين البلدات اليهوديّة المتطوّرة والبلدات العربيّة الدرزيّة.

هذا الواقع يقودنا إلى استنتاجات الأبحاث التي قام بها ياچيل ليڤي الذي أكّد أنّ التحوّلات الاقتصاديّة في العالم –ومن بينها دولة إسرائيل– أدّت إلى انهيار العَقد الاجتماعيّ أو العَقد الجمهوريّ في إسرائيل والذي منح لسنواتٍ طويلة امتيازات ماديّة وحقوقيّة للطلائعيّين الذين يقومون بأداء خدمتهم العسكريّة والتضحية من أجل بناء الدولة، حيث قام العَقد بالربط بين الحقوق والامتيازات والخدمة العسكريّة. باعتقاد ليڤي، تآكُل دولة الرفاه وتحوُّلها إلى دولة نيوليبراليّة عزّز من اعتبارات السوق وأخلّ بالتوازنات الأخرى، وبالتالي فإنّ الخدمة العسكريّة لم تَعُد توفّر الامتيازات لمن يؤدّيها، وتقلّصت الفوارق بين الفئات التي تخدم وتلك التي لا تخدم (ليڤي، 2014).

في هذا الصدد، أتّفق مع ليڤي في أنّ الخدمة العسكريّة منحت اليهود الأشكنازيّين امتيازات حقوقيّة وسياسيّة لفترة طويلة، إلّا أنّه في سياق العرب الدروز كانت الخدمة العسكريّة غطاء لتمرير سياسات إسرائيل التمييزيّة ضدّ العرب ومن ضمنهم الدروز على حدٍّ سواء، وأسهمت في إخراج الدروز عمليًّا من دائرة الصراع العربيّ – الإسرائيليّ، وضبْط الحراك الاحتجاجيّ في صفوف المجتمع الدرزي من خلال معادلة التبايُنات والعلاقة التفاضليّة مع مركّبات المجتمع العربيّ التي لا أساس من الصحّة لها.

الأوضاع الاقتصاديّة – الاجتماعيّة للبلدات الدرزيّة

البلدة	التدريج الاقتصاديّ – الاجتماعيّ	عدد السكّان (**2014**)
دالية الكرمل	3	16500
يركا	2	16000
أبو سنان	3	13500
عسفيا	3	12000
بيت جَنّ	2	11500
كسرى – سْميع	2	8000
الرامة	4	7500
يانوح – جتّ	3	6300
جولس	3	6000
حرفيش	3	6000
البقيعة	4	5800
ساجور	3	4000

الجدول 1 : التدريج الاقتصاديّ – الاجتماعيّ للبلدات العربيّة الدرزيّة وعدد السكّان

المصدر : جمعيّة الجليل (2014). البلدات العربيّة وسلطاتها المحلّيّة في إسرائيل – مسح شامل 2014.

يتطرّق مؤشّر العنقود الاقتصاديّ - الاجتماعيّ للبلدات في إسرائيل إلى معدّل الحالة الاقتصاديّة الاجتماعيّة للسكّان الذين يقطنون في تجمُّع سكّانيّ محدّد. هذا المؤشّر مكوَّن من عدّة عناصر رئيسيّة تفحص المستوى المعيشيّ والحالة الاقتصاديّة - الاجتماعيّة السائدة للسكّان في بلدة ما. ويشتمل المؤشّر على متغيّرات، نحو: معدّلات الدخل (يشمل ذلك الرواتب والمخصّصات)؛ المسكن (الاكتظاظ؛ جودة السكن)؛ معدّات البيت (ما يملكه من وسائل ترفيه: مكيّف؛ حاسوب...)؛ مستوى التعليم والثقافة (عدد المتعلّمين؛ عدد مستحقّي شهادة البـچروت)؛ نسبة التشغيل والبطالة ومميّزات أنماط العمل وغير ذلك (دائرة الإحصاء المركزيّة، 2016).

يُستدَلّ من الاستطلاع أنّ جميع البلدات الدرزيّة دون استثناء واقعة في أدنى درجات العنقود الاجتماعيّ - الاقتصاديّ من 1-4 كسائر البلدات العربيّة، وهنالك

مجموعة من هذه البلدات قابعة في العنقود الثاني، بينما تقع الغالبيّة في العنقود الثالث وبعضها في العنقود الرابع، وكذلك ليس ثمّة أيّة بلدة في العنقود الخامس أي منتصف المؤشّر. هذا يشير إلى أنّ الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة للبلدات الدرزيّة مأزومة بسبب نسب الفقر والبطالة، ولا سيّما في صفوف النساء (جمعيّة الجليل، 2014).

كما يظهر من خلال المؤشّر، ثمّة علاقة عكسيّة بين عدد السكّان في البلدات العربيّة الدرزيّة وتدريج البلدة على المستويين الاقتصاديّ والاجتماعيّ. كلّما ارتفع عدد السكّان في البلدة، انخفض تدريجها الاقتصاديّ الاجتماعيّ، أي أصبح مستوى التطوير فيها أسوأ من البلدات الأصغر منها، والعكس صحيح.

الأوضاع الماليّة للسلطات المحلّيّة الدرزيّة

تعاني البلدات العربيّة الدرزيّة من نقص حادّ في مواردها الماليّة الذاتيّة أسوةً بسائر البلدات العربيّة، بسبب النقص الحادّ في الأراضي عمومًا، وفي المناطق الصناعيّة على وجه الخصوص. ففي حين تمتلك الكثير من البلدات اليهوديّة مناطق صناعيّة محلّيّة ولوائيّة، نجد أنّ البلدات العربيّة والدرزيّة تفتقر إليها. في تقرير لمراقب الدولة، أشيرَ إلى أنّ إجماليّ الأراضي الصناعيّة في البلدات العربيّة يعادل الـ 2.4%، وسائر الأراضي هي في البلدات اليهوديّة (مراقب الدولة، 2013؛ جبارين ومصطفى، 2013؛ سيكوي وإنجاز، 2014). وفي بحث أعدّه مركز الأبحاث التابع للكنيست، وفي أبحاث أبو حبلة (2012(ب)) وحاجّ (2013)، برزت معطيات مهمّة جدًّا بشأن الضريبة التي تحصل عليها السلطات المحلّيّة العربيّة من المناطق الصناعيّة ومن المكاتب الحكوميّة، إذ لا تتعدّى الـ 2% بصورة إجماليّة والباقي يجد طريقه إلى البلدات اليهوديّة.

الأهمّ من هذا أنّ الميزانيّات والموارد المادّيّة التي تحصل عليها البلدات الدرزيّة من الوزارات الحكوميّة أقلّ من البلدات اليهوديّة المساوية لها من حيث عدد السكّان؛ وهذا من شأنه أن يسهم في توسيع الفوارق بين البلدات الدرزيّة والبلدات اليهوديّة

من حيث مستوى الخدمات البلديّة التي تقدّمها السلطة المحلّيّة للسكّان ومن حيث البنْية التحتيّة وحجم الاستثمارات العمرانيّة والتطويريّة على أنواعها ومستوياتها المختلفة.

في هذا السياق، يدّعي جلجولي (2008) أنّ القراءة الشموليّة لميزانيّة السلطات المحلّيّة تثْبت عمق التمييز اللاحق بالسلطات المحلّيّة غير اليهوديّة، فهِبات الموازنة التي من شأنها جَسر الهوّة بين مدخولات السلطة المحلّيّة ومصروفاتها من أجل توفير سلّة خدمات بلديّة أساسيّة لجميع المواطنين على حدٍّ سواء تثبت أنّ هنالك تمييزًا صارخًا تجاه البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة، حيث إنّ هذه البلدات تحصل على 61% من إجماليّ هِبات الموازنة التي تحصل عليها بلدات يهوديّة أخرى موازية لها من حيث عدد السكّان ومن حيث التدريج الاقتصاديّ الاجتماعيّ. كذلك ثمّة باحثون كثيرون (جلجولي، 2008؛ حلبي، 2008؛ حيدر، 2010؛ سيكوي وإنجاز، 2014) أشاروا إلى أنّ طريقة التمويل الملائم (Matching) في ميزانيّات التطوير تزيد من البون الشاسع بين البلدات العربيّة الدرزيّة والبلدات اليهوديّة، فطريقة التمويل هذه تحتّم على السلطة المحلّيّة أن تشارك بقسط يعادل الـ 25% من ميزانيّة هذه المشاريع؛ وبسبب غياب إمكانيّة التمويل نتيجة للنقص الحادّ في المدخولات الذاتيّة، تخسر السلطات المحلّيّة العربيّة والعربيّة الدرزيّة مشاريع كثيرة لصالح بلدات يهوديّة بإمكانها تمويل جزء كبير من هذه المشاريع، ممّا يزيد من الفوارق بين البلدات الدرزيّة وتلك اليهوديّة.

في بحث أجراه بن إيليا (1999)، وبحث آخر لعيران رزين (2002)، وآخر أجراه حيدر (2010)، تَبَيّن حجم الفوارق في الميزانيّات بين البلدات العربيّة واليهوديّة. وهو يعود، بحسب رزين، إلى الاعتبارات الإثنيّة للدولة التي تمنح البلدات اليهوديّة ميزانيّات أكبر من تلك التي تحصل عليها البلدات العربيّة عمومًا والبلدات العربيّة الدرزيّة تحديدًا. في هذا الصدد، يدّعي بريك (2010) أنّ ميزانيّة البلدة اليهوديّة إيڤن يهودا أكثر من ميزانيّة بيت جنّ بنحو 22% وميزانيّة شلومي أعلى من ميزانيّة

حرفيش بـِ 34% بالرغم من أنّ عدد السكّان متساوٍ في تَيْنِك الحالتين. يضيف بريك قائلًا إنّ المشكلة الأكبر تكمن في ما يسمّى ميزانيّات التطوير، وهي تلك الميزانيّات التي تمنحها الوزارات المختلفة لأغراض تطويريّة وَفقًا لاحتياجات السلطة المحلّيّة المختلفة التي تختلف عن الميزانيّات الاعتياديّة التي تهدف إلى تمويل الخدمات الجارية. ففي هذه الحالة، تبلغ ميزانيّة إيڤن يهودا عشرة أضعاف ميزانيّة بيت جنّ، وميزانيّة شلومي تبلغ ثلاثة أضعاف ميزانيّة حرفيش. أمّا المدخولات الذاتيّة لإيڤن يهودا، فتبلغ أربعة أضعاف مدخولات بيت جنّ، والمدخولات الذاتيّة في شلومي تبلغ أربعة أضعاف مدخولات حرفيش أيضًا. الدمج بين الميزانيّات التي تخصّصها الدولة مع المدخولات الذاتيّة، بالإضافة إلى هِبات الموازنة، تؤدّي إلى توسيع الفوارق بين هذه البلدات، ويعزّز تبعيّة السلطات المحلّيّة العربيّة والدرزيّة للحكومة المركزيّة، حيث تشكّل الميزانيّات التي تخصّصها الحكومة 69% من مُجْمَل مدخولات هذه السلطات، بينما 31% هي مدخولات ذاتيّة؛ وأمّا السلطات المحلّيّة اليهوديّة فتبلغ مدخولاتها الذاتيّة نحو 69%، والاستثمارات الحكوميّة 31%. كذلك إنّ البلدات العربيّة الدرزيّة تقع كلّها في أدنى درجات التدريج الاقتصاديّ - الاجتماعيّ؛ وذلك بسبب أوضاعها الاقتصاديّة الصعبة.

حتسور وبيت جَنّ

	حتسور		بيت جن	
نوع الميزانيّة	المبلغ (بآلاف الشواقل)	النسبة من إجماليّ المدخول	المبلغ (بآلاف الشواقل)	النسبة من إجماليّ المدخول
مدخولات ذاتيّة	32,008	% 43	18,254	% 25.1
مكاتب حكوميّة	18,280	% 25	32,972	% 45.4
هِبات عامّة	16,329	% 22	13,064	% 18
هِبات مرافقة	3,980	%5	0	% 0
تخفيض العجز	2,868	% 4	6,749	%9.3
هِبات خاصّة	700	%1	1,569	%2.2
هِبات محدّدة	0	0%	0	%0
إجماليّ	74,165	% 100	72,608	%100

الجدول 2 : مقارنة الأوضاع الماليّة بين بلدتَيْ حتسور وبيت جَنّ

المصدر : موقع وزارة الداخلية على الانترنت. «الرقابة حول التقارير المالية للسلطات المحلية للعام 2015».

تقع بلدة حتسور في العنقود الثالث من السلّم الاقتصاديّ - الاجتماعيّ، بينما تقع بيت جَنّ في العنقود الثاني من السلّم الاقتصاديّ - الاجتماعيّ. جرت المقارنة نظرًا لوجود البلدتين في الأطراف، وللتشابه في التدريج الاقتصاديّ - الاجتماعيّ إضافة إلى التقارب في عدد السكّان. مقارَنةً ببلدة حتسور في الجليل، التي يبلغ عدد سكّانها أقلّ من عدد سكّان بيت جنّ بنحو 2,500 نسمة، فإنّ ميزانيّة حتسور أكبر بنحو مليونَيْ شاقل، وذلك بالرغم من أنّ بيت جنّ أكبر من حيث عدد السكّان. بالإضافة إلى ذلك، المقارنة بالمعطيات تُظهِر أنّ المكاتب الحكوميّة تمنح بيت جنّ أفضليّة على حتسور، ولكن التحليل المعمَّق للنتائج يقودنا إلى الاستنتاج أنّ إجماليّ الميزانيّات التي تمنحها الحكومة لحتسور يَفوق ما تمنحه لبيت جَنّ، وذلك نظرًا للمناطق الصناعيّة والمَرافق الحكوميّة في حتسور التي تدرّ أموالًا كثيرة عليها في إطار المدخولات الذاتيّة مقارَنةً ببيت جَنّ (التقارير المالية، 2015).

بيت شان ويركا

	بيت شان		يركا	
نوع الميزانيّة	المبلغ (بآلاف الشواقل)	النسبة من إجماليّ المدخول	المبلغ (بآلاف الشواقل)	النسبة من إجماليّ المدخول
مدخولات ذاتيّة	64,534	% 49	27,577	% 39.4
مكاتب حكوميّة	36,546	%28	21,479	% 31
هِبات عامّة	24,568	% 19	17,832	% 25.4
تخفيض العجز	3,934	%3	2,341	%3.2
هِبات خاصّة	1,387	%1	786	%1
إجماليّ	130,969	%100	70,015	%100

الجدول 3 : مقارنة الأوضاع الماليّة بين بلدتَيْ بيت شان ويركا

المصدر : موقع وزارة الداخلية على الانترنت. «الرقابة حول التقارير المالية للسلطات المحلية للعام 2015».

يبلغ عدد سكّان يركا 17 ألف نسمة تقريبًا، وهو عدد مقارب لعدد السكّان في بيت شان الذي لا يتعدّاه إلّا بـِ 500 نسمة، إضافة إلى أنّ البلدتين واقعتان في لواء الشمال وفي الأطراف. يظهر عمق التمييز بالمقارنة بين بلدتَيْ يركا وبيت شان الواقعتَيْن في أسفل درجات العنقود الاقتصاديّ – الاجتماعيّ، فعلى الرغم من أنّ يركا واقعة في العنقود الثاني وبيت شان في العنقود الرابع، فإنّ الميزانيّات التي تحصل عليها بيت شان أكبر بكثير على مستوى المدخولات الذاتيّة من المكاتب والـمَرافق الحكوميّة، وكذلك على مستوى ميزانيّات الوزارات والمكاتب الحكوميّة المختلفة. الاعتبارات القوميّة والإثنيّة في توزيع الميزانيّات أدّت إلى أن تكون ميزانيّة بيت شان ضعفَيْ ميزانيّة يركا، وذلك على الرغم من التطوّر الاقتصاديّ الذاتيّ في المصالح التجاريّة والتصنيع داخل يركا، ممّا يشير إلى الإجحاف والإهمال تجاه البلدات الدرزيّة مقارَنةً بالبلدات اليهوديّة (مالكم، 2009).

أور عكيڤا ودالية الكرمل

	أور عكيڤا		دالية الكرمل	
نوع الميزانيّة	المبلغ (بآلاف الشواقل)	النسبة من إجماليّ المدخول	المبلغ (بآلاف الشواقل)	النسبة من إجماليّ المدخول
مدخولات ذاتيّة	83,660	%59	33,466	%43
مكاتب حكوميّة	33,999	% 25	26,455	% 34
هِبات عامّة	20,875	% 15	11,033	% 14
تخفيض العجز	0	% 0	6,558	% 8
هِبات إضافيّة	0	% 0	0	% 0
هِبات خاصّة	81	% 1	974	% 1
إجماليّ	138,615	%100	78,486	% 100

الجدول 4 : مقارنة الأوضاع الماليّة بين بلدتَيْ أور عكيڤا ودالية الكرمل

المصدر : موقع وزارة الداخلية على الانترنت. «الرقابة حول التقارير المالية للسلطات المحلية للعام 2015».

في الجدول أعلاه، أجرينا مقارنة بين بلدة أور عكيڤا اليهوديّة وبلدة دالية الكرمل. التعداد السكّانيّ لكلتا البلدتين هو 17 ألف نسمة، وهذا المعطى هو ما دفع بنا إلى إجراء مقارنة بين البلدتين على الرغم من أنّ لكلّ من البلدتين مكانة قانونيّة مختلفة عن الأخرى؛ إذ إنّ السلطة المحلّيّة في دالية الكرمل هي مجلس محلّيّ، بينما السلطة المحلّيّة في أور عكيڤا هي بلديّة إذ تُعتبر مدينة وَفقًا للتعريف الرسميّ (على الرغم من أنّ عدد السكّان في كلتيهما متقارب). تقع دالية الكرمل في العنقود الثالث من السلّم الاقتصاديّ – الاجتماعيّ، بينما أور عكيڤا تقع في العنقود الرابع (ليس هنالك فارق كبير)، وكلتاهما غير واقعتين في مركز البلاد (وزارة الداخلية، 2016). على الرغم من التقارب في عدد السكّان، هنالك فرق شاسع وهائل في الميزانيّات التي تحصل عليها كلّ من البلدتين، وهو ما يولّد فوارق شاسعة في حجم ومستوى الخدمات التي باستطاعة كلّ بلدة تقديمها للسكّان فيها. تظهر فوارق شاسعة في المدخولات الذاتيّة بسبب النقص في المناطق الصناعيّة والتجاريّة في

البلدة العربيّة الدرزيّة، وفي افتقارها إلى الـمَرافق والمؤسّسات الحكوميّة التي تدرّ على السلطات المحلّيّة مدخولات من ضريبة الأرنونا. كذلك يتبيّن التمييز الكبير اللاحق بدالية الكرمل مقارَنةً بأور عكيڤا التي تحصل على ميزانيّات ضخمة جدًّا من الوزارات الحكوميّة (34 مليون شاقل تقريبًا) مقابل الميزانيّات الشحيحة التي تحصل عليها دالية الكرمل من الوزارات الحكوميّة (26 مليون شاقل)؛ وهو ما يرسّخ الفوارق بين البلدات الدرزيّة وتلك اليهوديّة، ويفنّد ادّعاء الدولة بشأن تعاملها على نحوٍ متساوٍ مع البلدات الدرزيّة والمواطنين الدروز.

الأوضاع الاقتصاديّة والبنى الاجتماعيّة والخارطة السياسيّة

مع قيام الدولة في العام 1948، وتحديدًا في الفترة الواقعة بين العامين 1950 – 1954، لم تمنح الدولة مكانة قانونيّة إلّا لثلاث بلدات عربيّة : الناصرة؛ شفاعمرو؛ كفر ياسيف. باقي التجمّعات السكّانيّة جرى تعيين قيادتها من قِبل الدولة بناءً على العلاقات التي جمعت القيادة التقليديّة في هذه التجمّعات السكّانية مع الحاكم العسكريّ، ووَفقًا لمكانتها الاجتماعيّة داخل البلدة المستمَدّة من مكانة الحمولة في ذلك الحين (Al-Haj & Rosenfeld, 1990; Ghanem, 2001). إحالة إدارة السلطات المحلّيّة إلى القيادات التقليديّة أبناء الحمائل الكبرى من قبل الحاكم العسكريّ والأوساط القيادية في مپاي رمت في ذلك الحين إلى مكافأة «فئة المتعاونين» (كوهن، 2006)، وكذلك عزّزت مكانة القيادة المحلّيّة التقليديّة التي تخدم سياسات الدولة لإحكام القبضة على المجتمع العربيّ وتعزيز الانقسام داخله (Sa'di, 2003).

هنالك من ادّعى أنّ الدولة لم تتعجّل في البداية بالاعتراف بالتجمّعات السكّانيّة العربيّة وإجراء انتخابات محلّيّة في هذه البلدات خوفًا من تشكُّل قيادة محلّيّة شرعيّة ومسيَّسة ذات أَجِنْدة سياسيّة قوميّة، وعليه فإنّ الدولة قامت عبْر الحاكم العسكريّ بتسييس المبنى الحمائليّ بعد أن فقد وظائفه الاجتماعيّة والاقتصاديّة في أعقاب النكبة (كوهن، 2006). من جهة أخرى، يدّعي أمنون لين (أحد قيادات مپاي) أنّ الدولة سرّعت الاعتراف بالمزيد من التجمّعات السكّانيّة العربيّة في سنوات الستّينيّات

وتعيين موعد لانتخابات محلّيّة فيها، بغية زيادة التنافس بين الحمائل والعائلات وترسيخ حالة الانقسام الداخليّ، وإشغال العرب بالقضايا المحلّيّة الداخليّة بدلًا من التركيز على القضايا السياسيّة والقوميّة؛ وعليه فإنّه في الفترة الواقعة بين العامين 1954 - 1956 اعتُرِف بـِ 27 تجمّعًا سكّانيًّا عربيًّا وجرى الإعلان عن انتخابات محلّيّة فيها (Al-Haj & Rosenfeld, 1990; Al-Haj, 1993; El-Taji, 2007).

ازدادت المنافسة في البلدات العربيّة والعربيّة الدرزيّة بعد التعديل الذي أقرّته الكنيست على قانون السلطات المحلّيّة في العام 1975 وبداية تطبيقه رسميًّا في العام 1978 لأوّل مرّة. يشمل القانون تغيير نظام الانتخابات المحلّيّة، ويحلّ محلّ طريقة الانتخاب القديمة التي بموجبها كان المواطن يُدْلي بصوته ببطاقة واحدة لقائمة العضويّة، والمترئّس للقائمة الأكبر يقوم بتشكيل ائتلاف في المجلس البلديّ ويتولّى زمام القيادة. شهدت هذه الفترة الممتدّة منذ قيام الدولة حتّى العام 1978 عدمَ استقرار داخل السلطات المحلّيّة العربيّة واليهوديّة على حدٍّ سواء، بالرغم من التفاوت في ما بينها، وشهدت تبدُّلًا ذا نسب كبيرة في رؤساء السلطات المحلّيّة خلال الدورة الانتخابيّة نفسها نظرًا لعدم الاستقرار داخل السلطة المحلّيّة وتفكُّك الائتلافات داخل المجلس البلديّ. أمّا القانون الجديد، فقد حوّل الطريقة القديمة إلى انتخاب مباشر ببطاقتين، حيث يقوم المواطنون بالإدلاء بأصواتهم لرئيس السلطة المحلّيّة وببطاقة أخرى لقائمة العضويّة. ومنح القانون صلاحيات جديدة لرئيس السلطة المحلّيّة، وصعّب إمكانيّة تنحيته به، وبذا حُرِّر الرئيس من قيود وابتزازات السياسة المحلّيّة (إيزينكينغ-كانا، 2004).

تشير المعطيات الرسميّة التي جمعناها بشأن مميّزات الخارطة السياسيّة المحلّيّة العربيّة والدرزيّة والانتخابات المحلّيّة في البلدات العربيّة الدرزيّة أنّ هنالك نِسَب تصويت عالية جدًّا، إذ تبلغ نسبة التصويت في البلدات الدرزيّة أكثر من 90% (بريك، 2000؛ حلو، 2013). كذلك تشير الخارطة السياسيّة المحلّيّة في البلدات الدرزيّة إلى تنافس كبير على مقاعد الرئاسة والعضويّة، إذ يترشّح أربعة مرشّحين (في المعدّل) على كلّ رئاسة سلطة محلّيّة، بالإضافة إلى قائمة (في المعدّل) على كلّ مقعد في المجلس البلديّ. يلاحَظ من هذه المعطيات أهمّيّة الحكم المحلّيّ في حياة المواطنين العرب ومن ضمنهم الدروز، وهو ما يضفي على السياسة المحلّيّة مكانة

خاصّة على المستويَيْن المحلّيّ والقطْريّ، ويجعل الناس منغمسين في الانتخابات (بريك، 2000؛ بريك، 2010؛ مصطفى، 2008، 2009).

تدلّ هذه الأعداد الكبيرة من المتنافسين ونسبة المشاركة المرتفعة على ظواهر يمكن إجمالها في ما يلي:

1. **التشرذم والتفكّك الاجتماعيّ الداخليّ** بسبب التنافس الكبير والصراع الدائر على السلطة بين اللاعبين المختلفين، حيث يسعى كلّ طرف للوصول إلى السلطة من أجل تنفيذ مصالحه ومطامعه، غير آبهٍ بالمصلحة العامّة؛ وتلك حالة لا تدلّ بأيّ شكل على تعدّديّة وديمقراطيّة وتنافس حضاريّ. ولإثبات هذا الادّعاء، يكفي تتبُّع التنافس الانتخابيّ والمشاحنات والملاسنات وحالات العنف الجسديّ والدمويّ بين الأطراف المختلفة، حيث سجّلت الانتخابات الأخيرة وسابقاتها حالات عديدة سقط بسببها ضحايا وجرحى، ودُمِّرت بعض الممتلكات العامّة (بريك، 2005).
2. **هامشيّة العرب في السياسة القطْريّة - البرلمانيّة**، بسبب غيابهم عن مواقع اتّخاذ القرار وتأثيرهم الضئيل على السياسات العامّة، تزيد من أهمّيّة الحكم المحلّيّ وتزيد من الرغبة في التأثير على السياسة المحلّيّة، وتغيير ظروف الحياة بما يتلاءم مع مصلحة الأطراف المعنيّة وتلبية احتياجاتهم وإحقاق مطالبهم (جبارين ومصطفى، 2013).
3. **قوّة تأثير الحَمولة السياسيّة وقدرتها على الحشد والتجنيد،** وهو ممّا يزيد من التنافس على المواقع السياسيّة والإداريّة داخل السلطة المحلّيّة، ويزيد من معدّلات التصويت داخل البلدات العربيّة والدرزيّة فتصل إلى 90% في العديد من البلدات.
4. **التمييز اللاحق بالمواطنين العرب والدروز في سوق العمل** باعتبار أنّهم آخِرُ مَن يدخل إلى سوق العمل بسبب الأفضليّة التي تتمتّع بها الأغلبيّة اليهوديّة، وأوّلُ من يخرج إلى سوق البطالة في أوقات الأزمات الاقتصاديّة والركود في سوق العمل، فضلًا عن أنّ التمثيل الضئيل للعرب والدروز في سلك خدمات الدولة جعل السلطة المحلّيّة في البلدات العربيّة والدرزيّة مشغِّلًا مهمًّا،

وبخاصّة للأكاديميّين. وبهذا يشارك المواطنون مشاركة قويّة من أجل ضمان الحصول على وظائف في السلطة المحلّيّة (شحادة وصبّاغ – خوري، 2008).

مميّزات ونتائج الانتخابات في البلدات العربيّة الدرزيّة

يستعرض هذا المبحث مميّزات الانتخابات في البلدات العربيّة الدرزيّة بين السنوات 1993 - 2013، باستثناء الانتخابات التي جرت في العام 2003، لكونها أتت في ظروف خاصّة تمثّلت في إحداث دمج بين 28 سلطة محلّيّة لتصبح 12 سلطة، بما في ذلك سلطات محلّيّة درزيّة؛ فقد جرى توحيد بلدتَيْ دالية الكرمل وعسفيا في إطار «مدينة الكرمل» (وفُكَّ هذا الدمج في العام 2008). بالإضافة إلى ذلك، دُمِجت مجموعة من البلدات الدرزيّة : يركا؛ جولس؛ أبو سنان؛ جتّ؛ يانوح (وفُكَّ الدمج في العام 2004؛ أي بعد مرور أقلّ من عام على تنفيذه، وذلك في أعقاب احتجاج المواطنين وعدم قبولهم بالدمج) (زيدان، 2010).

لذا، قرّرت عدم التعامل مع نتائج عام 2003، بسبب الظروف التي فرضها الدمج على أنماط التصويت ونِسَب التصويت بين صفوف المواطنين العرب الدروز. علاوة على هذا، اعتُمِد على نتائج الانتخابات في البلدات التي يقطنها مواطنون عرب دروز فقط، وذلك توخّيًا للدقّة في عرض المعطيات ومحاولة الوصول إلى موديل تمثيليّ يصف السياسة المحلّيّة الدرزيّة من حيث البنى الاجتماعيّة، والأحزاب السياسيّة، ونسبة التصويت، والمنافسة وانعكاسها على الإدارة المحلّيّة للسلطات المحلّيّة.

تدلّ النتائج على أنّ نسبة التصويت في البلدات العربيّة الدرزيّة عبْر السنوات المختلفة (1993 - 2013) هي الأكثر ارتفاعًا على مستوى البلاد قاطبةً، إذ تتجاوز الـ 90% في جميع البلدات الدرزيّة التي هي موضوع بحثنا هذا. تشير هذه النتائج إلى أنّ السياسة المحلّيّة هي الأهمّ بنظر المجتمع العربيّ الدرزيّ، وذلك على غرار الحالة التي تميّز البلدات العربيّة عمومًا التي تصل فيها نسبة التصويت في الانتخابات المحلّيّة إلى 90% في العديد من البلدات، والتي تبتعد كثيرًا عن نسبة التصويت في البلدات اليهوديّة التي لا تتعدّى الـ40% في العديد من هذه البلدات (بريك، 2000، 2010؛ غانم ومصطفى، 2009).

وتشير المعطيات إلى أنّه هنالك تنافس كبير داخل البلدات العربيّة الدرزيّة على اعتلاء سدّة الرئاسة وعلى مقاعد العضويّة في المجلس البلديّ، وهذا يدلّ على أهمّيّة السياسة المحلّيّة بالنسبة للدروز في ظلّ غياب تمثيل كبير لهم في الساحة السياسيّة القُطْريّة، أو في قدرة تأثيرهم على صياغة السياسات الداخليّة والخارجيّة والأمنيّة للدولة، بالرغم من أنّ هنالك بعضًا من أعضاء الكنيست الدروز ينتمون إلى أحزاب تشكّل الائتلاف الحكوميّ، وبهذا تصبح الانتخابات المحلّيّة ساحة جذّابة جدًّا للأكاديميّين والقيادات المحلّيّة الذين يطمحون إلى تولّي مناصب قياديّة وإداريّة رفيعة، إذ في المعدّل يتنافس أربعة مرشّحين على كلّ رئاسة سلطة محلّيّة، وقائمة ونصف القائمة على كلّ مقعد للعضويّة في المجلس البلديّ (بريك، 2010).

لهذه المنافسة إسقاطات بالغة على البلدات العربيّة الدرزيّة؛ فهنالك العديد من الجولات الانتخابيّة التي تنتهي بفارق ضئيل من الأصوات، وبهذا يبحث المرشّح الذي خسر الانتخابات عن إمكانيّات لقلب النتائج، وذلك من خلال التوجّه إلى المحاكم وإشغال القيادة المنتخَبة بصراعات جانبيّة بدلًا من الالتفات إلى إدارة السلطة المحلّيّة والتعاطي مع القضايا الحارقة. كذلك في العديد من الحالات، ونظرًا للتنافس والصراع المحتدم على كرسيّ الرئاسة، تتولّد بعض المشاحنات التي تُفضي إلى أحداث عنف وفوضى بين أبناء البلد الواحد، ممّا يمزّق النسيج الاجتماعيّ ويرسّخ الانقسامات في ما بينهم ويعمّق أزمة الثقة بين المنتخَبين والجمهور (مصطفى، 2000، 2008(أ)، 2008(ب)، 2009).

التنافس الكبير يقود إلى تمثيل عدد كبير من قوائم العضويّة المتنافسة، وبالمعدّل تحصل كلّ قائمة على مقعد واحد (مصطفى، 2008(أ)، 2008(ب)، 2010)؛ أي إنّه في بلدة تتكوّن سلطتها المحلّيّة من تسعة أعضاء فقط، تنجح تسع قوائم في اجتياز نسبة الحسم، وتحصل كلّ قائمة على مقعد واحد. هذا المعطى من شأنه أن يعبّر عن تمثيل واسع لجميع القِطاعات والأطياف في البلدة، ولكنْ معاينة الأمور تشير إلى أنّ النتائج هذه تُفضي إلى ظواهر سلبيّة جدًّا تؤثّر على تطوُّر البلدة وإدارتها المهنيّة والسليمة؛ إذ يُضطرّ الرئيس بعد انتهاء الانتخابات إلى تشكيل ائتلاف في

المجلس البلديّ من أجل تمرير الميزانيّة والعمل على صياغة السياسات وإطلاقها إلى حيّز التنفيذ. نتيجة لما أفضت إليه الانتخابات، يُضطرّ الرئيس إلى إدخال خمس قوائم حَدًّا أدنى إلى الائتلاف البلديّ، ولكلّ قائمة شروطها ومطالبها التي تتعارض –في بعض الأحيان– مع مطالب قوائم أخرى أو مع المصلحة العامّة للبلدة، وفي سبيل تشكيل الائتلاف وجلب الاستقرار للسلطة المحلّيّة يُضطرّ الرئيس إلى الخضوع لابتزازات هذه القوائم ومَطالبها، والقبول بنشوء ظواهر الفساد السياسيّ داخل أروقة السلطة المحلّيّة. كذلك تدفع البلدة نتيجة لذلك تعيينات إداريّة غير مهنيّة وتخفيضات في الضرائب وتنفيذ مشاريع غير مدروسة من أجل إرضاء جمهور المصوّتين أو القوائم التي تشكّل الائتلاف، وبالتالي تصبح إدارة السلطات المحلّيّة رهينة اعتبارات سياسيّة تقليديّة وحمائليّة وحاراتيّة وقِطاعيّة تتعارض مع مصلحة البلد وتحدّ من إمكانيّات وآفاق تطوّرها السليم (مصطفى، 2008(ب)).

الاعتبارات الحمائليّة هي الاعتبارات المسيطرة في قرار المواطنين العرب الدروز في الانتخابات المحلّيّة مثل سائر مركّبات المجتمع العربيّ. وفي هذا السياق، أُجرِيتْ مجموعة من الأبحاث التي حاولت فحص مدى التلاؤم بين عائلة المصوّتين وعائلة المرشّح الذي انتخبوه. وقد تبيّن أنّ الاعتبار الحمائليّ مسيطر لدى قِطاعات واسعة من المجتمع العربيّ، وأنّ غالبيّة المرشّحين يستغلّون انتماءهم العائليّ من أجل حشد وتجنيد أصوات عائلاتهم (بن بسات ودهان، 2008؛ حايك، 2012).

الجدول 5 : الاعتبارات الأساسيّة للتصويت لمرشّحي الرئاسة في السلطات المحلّيّة

	2004	2013
الانتماء العائليّ للمرشّح هو أهمّ اعتبار في التصويت لمرشّح الرئاسة	%42	%56.1
الكفاءات التي يتمتّع بها المرشّح هي أهمّ اعتبار في التصويت لرئاسة السلطة المحلّيّة	%90	%27.2
انتماءُ المرشَّحِ الحزبيُّ هو أهمّ اعتبار عند التصويت لرئاسة السلطة المحلّيّة	%53	%6.8

المصدر : مدى الكرمل (2013). أنماط التصويت في انتخابات السلطات المحلّيّة. وحدة الاستطلاع في مدى الكرمل – المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة : حيفا.

في استطلاع الرأي الذي أَجْرتْه وحدة الاستطلاعات في مركز مدى الكرمل للأبحاث التطبيقيّة عبْر العامَيْن 2013 وَ 2004، لم يبرز الاعتبار الطائفيّ كاعتبار ودافع أساسيَّيْن ومركزيَّيْن في التصويت. ففي العام 2013، بلغت نسبته ما يقارب الـ 2%، وفي العام 2004 بلغت نسبته نحو 19%، ولكن هنالك إشكاليّات في منهجيّة الاستطلاعات داخل البلدات المختلطة، ولذا لا يظهر هذا العامل وتأثيراته. لكن نستطيع الإشارة إلى البحث الذي قام به سعد منصور (2012) حول أنماط التصويت في البلدات العربيّة المتنوّعة طائفيًّا ومذهبيًّا، وخَلصَ إلى نتيجةٍ مُفادُها أنّ الاعتبار الطائفيّ في البلدات التي فيها وجود لجميع مركّبات المجتمع العربيّ له الأثر الأكبر على اختيار المرشّح والتصويت له، ولكن هذا يدعونا بصورة جِدّيّة إلى بحث الموضوع على نحوٍ عينيّ وأشمل مستقبَلًا.

تمثيل النساء الدرزيّات في السلطات المحلّيّة

المرأة العربيّة عمومًا، والدرزيّة أيضًا، تعاني من تمييز في عدّة حقول ومستويات، وتعود هامشيّتها إلى كونها أوّلًا امرأة في مجتمعات ذكوريّة تقوم على ترسيخ فوقيّة الرجال وترسيخ دونيّة النساء، ممّا يؤدّي إلى إقصائها من الحيّز العامّ، وثانيًا إلى كونها عربيّة في دولةٍ تُقْصي العرب.

في العام 2003، من بين 626 قائمة عضويّة متنافسة على التمثيل في المجالس البلديّة (5922 مرشّحًا)، كان ثمّة 250 مرشّحة في مواقع متأخّرة وحصلن على

تمثيل لمقعدين داخل مُجْمَل السلطات المحلّيّة العربيّة التي أُجْرِيَتْ فيها انتخابات. وأمّا في العام 2008، فقد دخلت ستّ نساء إلى المجالس البلديّة. ولم تترشّح أيّ امرأة لرئاسة السلطة المحلّيّة (نجمي-يوسف، 2012). ويعود هذا الضعف التمثيليّ إلى قلّة النساء اللواتي يُقْدِمن على الترشُّح، وإلى ترشُّحهنّ في مواقع متأخّرة، وهو ما يصعّب عليهنّ الوصول إلى السلطة المحلّيّة (نجمي - يوسف، 2012). وأمّا انتخابات العام 2013، فقد شهدت انطلاقة جديدة للحضور النسائيّ في الحيّز العامّ؛ إذ تنافست 165 امرأة في 44 سلطة محلّيّة (حلو، 2013)، وحصلن على تمثيل يعادل 16 مقعدًا حتّى نهاية الدورة الحاليّة. ولكن البلدات العربيّة الدرزيّة ما زالت خارج هذا التغيُّر الطفيف، ولم تشغل إلى اليوم أيّة امرأة درزيّة منصب رئيسة سلطة محلّيّة، أو منصب عضو في المجلس البلديّ داخل البلدات الدرزيّة.

المرشّح الفائز	عدد الأحزاب الصهيونيّة	عدد الأحزاب العربيّة	عدد النساء	عدد القوائم المتنافسة	عدد المقاعد	عدد المرشّحين للرئاسة	نسبة التصويت	سنة الانتخابات
يوسف قبلان (عائليّ)	2	0	0	17	11	5	96.7	1993
أسعد أسعد (عائليّ - حزبيّ)	1	0	0	14	11	3	98	1998
بيان قبلان (عائليّ)	1	0	0	14	11	4	95	2008
بيان قبلان (عائليّ)	2	0	0	18	11	4	91	2013

الجدول 6 : **نتائج الانتخابات المحلّيّة** 1993 - 2013 **في بلدة بيت جَنّ**.[8]

المصدر : موقع وزارة الداخلية - نتائج الانتخابات المحلية.

8. كافة الجداول حول الانتخابات المحلية في البلدات العربية الدرزية استندت على معطيات من وزارة الداخلية حيث تم جمعها وضبطها على يد كاتب المقال.

الجدول 7 : **نتائج الانتخابات المحلّيّة** 1993 – 2013 **في بلدة يركا.**

المرشّح الفائز	عدد الأحزاب الصهيونيّة	عدد الأحزاب العربيّة	عدد النساء	عدد القوائم المتنافسة	عدد المقاعد	عدد المرشّحين للرئاسة	نسبة التصويت	سنة الانتخابات[9]
مفلح مُلّا (عائليّ)	0	0	0	5	11	2	95. 5	1993
وهيب حبيش (عائليّ)	0	0	0	8	11	4	97	1998
وهيب حبيش (عائليّ)	0	0	0	8	11	3	90	2013

المصدر : موقع وزارة الداخلية – نتائج الانتخابات المحلية.

الجدول 8 : **نتائج الانتخابات المحلّيّة** 1993 – 2013 **في بلدة ساجور.**

المرشّح الفائز	عدد الأحزاب الصهيونيّة	عدد الأحزاب العربيّة	عدد النساء	عدد القوائم المتنافسة	عدد المقاعد	عدد المرشّحين للرئاسة	نسبة التصويت	سنة الانتخابات[10]
زياد ظاهر (عائليّ)	4	0	0	12	9	2	99	1998
جبر حمّود (عائليّ)	2	0	0	14	9	8	89	2008
جبر حمّود (عائليّ)	1	0	0	14	9	3	90	2013

المصدر : موقع وزارة الداخلية – نتائج الانتخابات المحلية.

9. في العام 2008 لم تُجْرَ انتخابات في يركا، وذلك لوجود لجنة معيّنة من قِبَل وزارة الداخليّة أدّت إلى حرمان المواطنين من ممارسة حقّهم الديمقراطيّ في انتخاب ممثّليهم.
10. في العام 1993 لم تُجْرَ انتخابات في ساجور، وذلك لوجود لجنة معيَّنة من قبل وزارة الداخليّة أدّت إلى حرمان المواطنين من ممارسة حقّهم الديمقراطيّ في انتخاب ممثّليهم.

الجدول 9 : **نتائج الانتخابات المحلّيّة** 1993 – 2013 **في بلدة جولس.**

المرشّح الفائز	عدد الأحزاب الصهيونيّة	عدد الأحزاب العربيّة	عدد النساء	عدد القوائم المتنافسة	عدد المقاعد	عدد المرشّحين للرئاسة	نسبة التصويت	سنة الانتخابات
صالح طريف (عائليّ)	2	0	0	12	9	2	97.4	1993
سلمان هنو (عائليّ)	2	0	0	10	9	1	95.9	1998
سلمان هنو (عائليّ)	2	0	0	17	9	8	94.4	2008
عامر سلمان (عائليّ)	1	0	0	16	9	6	89	2013

المصدر : موقع وزارة الداخلية – نتائج الانتخابات المحلية.

الجدول 10 : **نتائج الانتخابات المحلّيّة** 1993 – 2013 **في بلدة دالية الكرمل.**

المرشّح الفائز	عدد الأحزاب الصهيونيّة	عدد الأحزاب العربيّة	عدد النساء	عدد القوائم المتنافسة	عدد المقاعد	عدد المرشّحين للرئاسة	نسبة التصويت	سنة الانتخابات
فهمي حلبي (عائليّ)	4	0	0	13	11	2	95.8	1993
رمزي حلبي (عائليّ)	2	0	0	16	11	3	96	1998
كرمل نصر الدين (عائليّ)	2	0	0	14	11	5	91	2008
رفيق حلبي (عائليّ)	1	0	0	14	11	2	88	2013

المصدر : موقع وزارة الداخلية – نتائج الانتخابات المحلية.

تلخيص

في هذا الفصل، استعرضنا مكانة السلطات المحلّيّة العربيّة الدرزيّة في الدولة اليهوديّة، وخَلصنا إلى نتيجةٍ مُفادُها أنّ مكانة السلطات العربيّة الدرزيّة مشتقّة من مكانة سكّانها، المواطنين العرب الدروز في دولة إسرائيل.

تجدر الإشارة إلى أنّه لا فوارق إطلاقًا بين وضعيّة البلدات العربيّة ووضعيّة البلدات الدرزيّة، حتّى إنّ بعض البلدات العربيّة كانت أقلّ من بعض البلدات الدرزيّة تعرّضًا إلى سياسة مصادرة الأراضي، وتحصل على ميزانيّات أكبر من نظيرتها الدرزيّة، وهكذا يظهر أنّ ادّعاء الدولة بشأن تفضيلها للبلدات الدرزيّة على البلدات العربيّة وبشأن مساواة البلدات الدرزيّة بالبلدات اليهوديّة عارٍ عن الصحّة، ومزاعم حكومات إسرائيل المتعاقبة هذه تتحطّم على صخرة الواقع؛ فالفوارق بين البلدات اليهوديّة وتلك الدرزيّة في الميزانيّات، وفي وجود المناطق الصناعيّة، وفي مستوى البنْية التحتيّة، فوارق كبيرة جدًّا، وتدلّ على التمييز الكبير اللاحق بالمواطنين الدروز، وذلك على الرغم من أنّهم يؤدّون الخدمة العسكريّة.

في هذا السياق، نؤكّد أنّ أزمة السلطات المحلّيّة العربيّة والدرزيّة تنبع من طبيعة علاقة هذه السلطات المحلّيّة غير اليهوديّة بالحكومة المركزيّة ومكانة هذه السلطات، في دولة تعرّف نفسها على أنّها دولة يهوديّة قامت من أجل تلبية احتياجات الأغلبيّة اليهوديّة وخدمة مصالحها، وفي هذا السياق فإنّ التعبير الأسمى عن تعريف الدولة لنفسها على أنّها دولة يهوديّة وحدود المواطَنة فيها تتطابق مع حدود مجموعة الأغلبيّة الإثنيّة التي لا يمكن الدخول إليها إلّا من خلال رابطة الدم، هذا التعبير يتلخّص في الموارد المادّيّة التي تخصّصها الدولة للسلطات المحلّيّة والتي تقوم على تفضيل البلدات اليهوديّة والتمييز ضدّ السلطات المحلّيّة العربيّة والدرزيّة. فقد أدّت هذه السياسة إلى إعاقة تطوّر السلطات المحلّيّة العربيّة والدرزيّة، وتعميق الأزمة الماليّة داخل هذه السلطات المحلّيّة، وعدم توفير حلول لمشكلة الفقر والبطالة في هذه البلدات، نظرًا لسياسة إفقار المواطنين العرب وسلطاتهم المحلّيّة.

أمّا المحور الثاني، فهو المحور الذاتيّ؛ وهو ما يتعلّق بالمبنى الاجتماعيّ الحمائليّ داخل البلدات العربيّة الدرزيّة؛ فوجود الانتخابات المحلّيّة أدّى إلى استحداث الحمولة وتسييسها من خلال تحويلها إلى إطار سياسيّ يخوض الانتخابات المحلّيّة من أجل الفوز من خلالها، وخدمة أبناء الحمولة ومصالحهم، وسعيًا إلى تثبيت مكانتها الاجتماعيّة داخل البلدة. الصراع بين الحمائل المختلفة يؤدّي إلى تقسيم المجتمع وشَرذمته داخليًّا، فيتحوّل الصراع مع السلطة الحاكمة إلى صراع داخليّ يفسّخ المجتمع من الداخل، وينهك قدرته على التنظُّم الجماعيّ من أجل مجابهة السياسات العنصريّة. احتدام الصراع بين الحمائل والعائلات وأصحاب المصالح الضيّقة ينعكس في أنماط الإدارة، نحو: سياسة التعيينات وتوزيعة الميزانيّات، حيث تتحوّل السلطة المحلّيّة، التي من المفروض أنّها مؤسّسة لخدمة المواطنين وتطوير البلدة والمصلحة العامّة، إلى أداة بأيدي الحمولة تقوم بتعيينات للموظّفين على أساس القرابة، بدلًا من اعتماد الاعتبارات الموضوعيّة والمهنيّة (كالتجربة والخبرة والكفاءات والقدرات). عمليّة التلاقح بين السياسات التمييزيّة والإدارة الذاتيّة القاصرة تؤدّي إلى ترسيخ الأزمة داخل السلطات المحلّيّة الدرزيّة أسوةً بسائر السلطات المحلّيّة العربيّة.

المراجع

أبو حبلة، زياد. (2012(أ)). لا يدفعون الأرنونا. **مراقب الحسابات،** (28). ص.ص. 96-105. (بالعبريّة)

أبو حبلة، زياد. (2012(ب)). معيّن بدون تمويل. **مراقب الحسابات،** (29). ص.ص. 92-105. (بالعبريّة)

أڤيڤي، شمعون. (2007). **السياسة الإسرائيليّة تجاه الطائفة الدرزيّة، 1948-1967**. القدس: يد يتسحاك بن تسڤي (بالعبريّة).

أڤيڤي، شمعون. (2013). الدروز ودولة إسرائيل: بحث في معاني وقيمة الأرض. **أوفاكيم بغيؤوغرافيا،** (84)، ص.ص. 56-72.

المركز العربي للتخطيط البديل. (2008). **ضائقة الأراضي في البلدات العربية الدرزية**. عيلبون: المركز العربي للتخطيط البديل.

إيزينكنيغ-كانا، برالا. (2004). **ركائز الحكم المحلي: الحكم، السياسة والحكم المحلي**. رعنانا: الجامعة المفتوحة.

بريك، سليم. (2000). **الانتخابات المحلّيّة في البلدات العربيّة في إسرائيل عام 1998**. عسفيا: مركز أبحاث المجتمع العربيّ.

بريك، سليم. (2005). انتخابات السلطات المحلية الدرزية – أزمة الحكم المحلي: بين السياسات الحمائلية والإدارة الحديثة. **دولة ومجتمع،** 5 (1). ص.ص. 1105-1146 (بالعبرية).

بريك، سليم. (2010). «أنماط القيادة في البلدات الدرزيّة وإسهام الخدمة في أجهزة الأمن لتطويرها». لدى: جاي، بيدا؛ وعيران، فيغودا-غدوت؛ وأفراهام، بريختا. (محرّرون). **مدينة ودولة في إسرائيل: الحكم المحلّيّ في العَقد السابع**. القدس: الكرمل. ص.ص. 180-228. (بالعبريّة).

بريك، سليم. (2013). «اقتراحات لإصلاحات قانونية ودستورية كاداة لإشفاء السلطات المحلية العربية». لدى: يوسف، جبارين؛ ومهند، مصطفى. (محرران). **الحكم المحلي في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل- أبعاد سياسية، إدارية وقانونية**. حيفا: إصدارات برديس. ص.ص. 149–181 (بالعبرية).

بن إيليا، ناحوم. (1999). **التمويل الحكومي والأزمة المالية داخل السلطات المحلية**. القدس: معهد فلورس هايمر للدراسات التطبيقية. (بالعبريّة).

بن بسات، آڤي؛ وَدهان، مومي. (2008). **أزمة السلطات المحلّيّة : النجاعة مقابل التمثيل**. منتدى قيساريا : المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة. (بالعبريّة)

بورتال الكرمل. (2015، 19 نيسان). قرار حكومي يمنح حلولا لكافة البلدات الدرزيّة. **بورتال الكرمل**. (بالعبرية) مستقاة من :

http//:www.karmel.co.il/index.php?option=com_content&task=view&id34168=

جبارين، يوسف. (2013). «أفكار حول النضال القانوني للسلطات المحليّة العربيّة : حالة مناطق الأفضليّة القوميّة». لدى : يوسف، جبارين؛ ومهند، مصطفى. (محرران). **الحكم المحلي في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل- أبعاد سياسية، إدارية وقانونية**. حيفا : إصدارات برديس. ص.ص. 61-98 (بالعبريّة).

جبارين، يوسف؛ ومصطفى، مهند. (2013). «المقدمة – بين الحكم والمحلي : حول الحكم المحلي في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل». لدى : يوسف، جبارين؛ ومهند، مصطفى. (محرران). **الحكم المحلي في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل- أبعاد سياسية، إدارية وقانونية**. حيفا : إصدارات برديس. ص.ص. 9-30 (بالعبريّة).

جلجولي، خالد. (2008). «الوضع الماليّ في السلطات المحلّيّة العربيّة». لدى : أسعد، غانم؛ وَفيصل، عزايزة. (محرّران). **الحكم المحلّيّ العربيّ مع بداية القرن الـ 21 : المهامّ والتحدّيات**. جمعيّة ابن خلدون : الجمعيّة العربيّة للبحث والتطوير. ص.ص. 51 - 87.

جمعيّة الجليل. (2006). **البلدات العربيّة وسلطاتها المحلّيّة في إسرائيل - مسح شامل 2006**. شفاعمرو : جمعيّة الجليل وركاز – بنك المعلومات.

جمعيّة الجليل. (2014). **البلدات العربيّة وسلطاتها المحلّيّة في إسرائيل - مسح شامل 2014**. شفاعمرو : جمعيّة الجليل وركاز – بنك المعلومات.

چرينبيرچ، ليف. (2000). «لماذا لم نستمر في طريقه؟ حول السلام، الديمقراطية، الاغتيال السياسي وأجندة ما بعد الصراع». لدى : ليف، چرينبيرچ. (محرر). **ذاكرة مختلف عليها :أسطورة، قومية وديمقراطية**. بئر السبع : معهد همفري للأبحاث الاجتماعية. ص.ص. 123 - 152 (بالعبريّة).

حاجّ، رفيق. (2013). «الاستجابة لدفع الضريبة البلديّة في المجتمع العربيّ في إسرائيل كتعبير عن العمل الجماعيّ». لدى : يوسف، جبارين؛ ومهند، مصطفى. (محرران). **الحكم المحلي في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل- أبعاد سياسية، إدارية وقانونية**. حيفا : إصدارات برديس. ص.ص. 283-324. (بالعبريّة)

حايك، نضال. (2012). «تحدّي الإدارة السليمة في السلطات المحلّيّة العربيّة». **كتاب دراسات**، العدد الخامس. ص.ص. 95-104.

حلبي، رمزي. (2008). «المميزات الاقتصادية داخل السلطات المحلّيّة العربيّة». لدى : أسعد، غانم؛ وَفيصل، عزايزة. (محرّران). **الحكم المحلّيّ العربيّ مع بداية القرن الـ 21 : المهامّ والتحدّيات**. جمعيّة ابن خلدون : الجمعيّة العربيّة للبحث والتطوير. ص.ص.191 - 215.(بالعبريّة).

حلو، نادية. (2013). الانتخابات المحلّيّة في البلدات العربيّة للعام 2013 : مميّزات ونتائج. **مَباط عال**، (482). المعهد لأبحاث ودراسات الأمن القوميّ : جامعة تل أبيب. (بالعبريّة).

حيدر، عزيز. (محرّر). (2010). **إنهيار الحكم المحلّيّ العربيّ في إسرائيل ومقترحات لإعادة البناء**. القدس : معهد ڤان لير والكيبوتس الموحّد. (بالعبريّة).

خمايسي، راسم. (2002). **باتجاه توسيع مناطق نفوذ السلطات المحلية العربية**. القدس : معهد فلورس هايمر للدراسات التطبيقية.

خمايسي، راسم. (2004). **عوائق أمام تخطيط البلدات العربيّة في إسرائيل**. القدس : معهد فلورسهايمر لأبحاث السياسات.

خمايسي، راسم. (2007). **بين العادات والقوانين : تخطيط وإدارة الأراضي في البلدات العربية في إسرائيل**. القدس : معهد فلورس هايمر للدراسات التطبيقية.

خمايسي، راسم. (2009). السلطات المحلّيّة العربيّة بين الواقع والتحدّيات. **كتاب دراسات**، العدد الثاني. ص.ص. 65-71.

خمايسي، راسم. (2011). «مناطق الأفضليّة القوميّة». لدى : نديم، روحانا؛ وأريج، صباغ-خوري. (محرران). **الفلسطينيون في إسرائيل : قراءات في التاريخ، والسياسة، والمجتمع**. حيفا : مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية والتطبيقية. ص.ص. 123 - 132.

خمايسي، راسم. (2013). «السلطات المحلّيّة العربيّة بين النقص والحصار». لدى : يوسف، جبارين؛ ومهند، مصطفى. (محرران). **الحكم المحلي في المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل- أبعاد سياسية، إدارية وقانونية**. حيفا : إصدارات برديس. ص.ص. 31-60 (بالعبريّة).

خوري، جاكي. (2016، 06 كانون الثاني). إقامة بلدة درزيّة جديدة على أراضي قرى فلسطينية تم هدمها تجلب نقدًا. **هآرتس**. (بالعبرية)

خيزران، يسري. (2013). **اللغه العربية في خدمة مشروع التدريز- مراجعه نقدية لكتب**

تعليم الأدب العربي في المدارس الدرزية. كتاب دراسات، العدد السادس. ص.ص. 55-65.

دائرة الإحصاء المركزية. (2014). **المجتمع الدرزي في إسرائيل - مجموعة معطيات بمناسبة عيد النبي شعيب**. القدس : دائرة الإحصاء المركزية.

دائرة الإحصاء المركزية. (2016). **المؤشر الاقتصادي- الاجتماعي للبلدات والسلطات المحلية في إسرائيل**. القدس : دائرة الإحصاء المركزية.

دائرة الإحصاء المركزية. (2018). **المجتمع الدرزي في إسرائيل - مجموعة معطيات بمناسبة عيد النبي شعيب**. القدس : دائرة الإحصاء المركزية.

رزين، عيران. (2002). **الفوارق في ميزانيّات السلطات المحلّيّة في إسرائيل 2002**. القدس : معهد فلورس هايمر للدراسات التطبيقيّة. (بالعبريّة)

ريخس، إيلي. (1993). **بين الشيوعيّة والقوميّة العربيّة : ركاح والأقليّة العربيّة في إسرائيل (1965 - 1973)**. تل أبيب : جامعة تل أبيب. (بالعبريّة).

ريخيس، إيلي؛ وَأوستسكي-لزار، سارة. (محرّران). (2005). **الانتخابات المحلّيّة في البلدات العربيّة والدرزيّة 2003 : حمائليّة وطائفيّة وحزبيّة**. تل أبيب : مركز موشي ديان للأبحاث الشرق أوسطيّة، جامعة تل أبيب. (بالعبريّة).

زيدان، رامي. (2010). «هل الكلّيّ أكبر من أجزائه؟ فحص تطبيق خطّة دمج السلطات المحلّيّة في إسرائيل». لدى : جاي، بيدا؛ وعيران، فيغودا-غدوت؛ وأفراهام، بريختا. (محرّرون). **مدينة ودولة في إسرائيل : الحكم المحلّيّ في العَقد السابع**. القدس : الكرمل. ص.ص. 450 - 475. (بالعبريّة)

زيدان، سمير. (2012، 01 كانون الثاني). الغريق يتعلق في قشة. **موقع بانيت**. مستقاة من : http://www.panet.co.il/article/494424

سيكوي وإنجاز. (2014). **من حالة العجز والتبعيّة إلى الموازنة والنموّ : مصادر الدخل في السلطات المحلّيّة العربيّة**. حيفا : مطبعة الطيرة.

صبّاغ - خوري، أريج. (2004). **استطلاع رأي حول السلطات المحلّيّة العربيّة في إسرائيل**. حيفا : مدى الكرمل - المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة.

عدالة. (2010). تصنيف التجمعات السكانيّة إلى مناطق الأفضليّة القوميّة : ورقة موقف. **عدالة**. حيفا : عدالة - المركز القانوني لحقوق الأقلية العربيّة في إسرائيل.

غانم، أسعد؛ وَمصطفى، مهنّد. (2009). **الفلسطينيّون في إسرائيل : سياسات الأقلّيّة الأصليّة في الدولة الإثنيّة**. رام الله : مدار - المركز الفلسطينيّ للدراسات الإسرائيليّة.

غانم، أسعد؛ وَعزايزة، فيصل. (محرّران). (2008). **الحكم المحلّيّ العربيّ مع بداية القرن الـ 21 : المهامّ والتحدّيات**. طمرة : جمعيّة ابن خلدون.

غرة، رمسيس. (محرر). (2014). **كتاب المجتمع العربي في إسرائيل : السكان، المجتمع والاقتصاد** (7). القدس : معهد فان لير في القدس و هكيبوتس همؤوحاد.

فارس، أمين. (2008). **حصة المواطنين العرب من ميزانية الدولة للعام 2008 بحسب تعليمات الميزانية وتطبيق الميزانيات التي أشير إليها للجماهير العربية**. حيفا : مركز مساواة.

ليڤي، ياغيل. (2014). الاحتجاج الذي لم يكن – حول احتجاج عبء التجنيد. **همرحاڤ هتسيبوري**، 8. ص.ص. 55-76.

شحادة، اطانس. (2009). وين، على يركا؟ **مالكم**، 23. ص.ص. 14-23.

مراقب الدولة. (2013). **تقرير مراقب الدولة السنوي للعام 2012، 63ج**. القدس : مكتب مراقب الدولة.

مصطفى، مهند. (2000). **تراجع الأحزاب العربية في الحكم المحلي 1978-1998**. أم الفحم : مركز الدراسات المعاصرة.

مصطفى، مهنّد. (2008(أ)). الانتخابات المحلّيّة في إسرائيل 2008 ما بين السياسيّ واليوميّ. **قضايا إسرائيليَة**، 31-32. رام الله- مدار. ص.ص. 9-18.

مصطفى، مهند. (2008(ب)). «دمقرطة، تسييس وقيادة : السياسة المحليّة العربيّة في إسرائيل». لدى : أسعد، غانم؛ وَفيصل، عزايزة. (محرّران). **الحكم المحلّيّ العربيّ مع بداية القرن الـ 21 : المهامّ والتحدّيات**. جمعيّة ابن خلدون : الجمعيّة العربيّة للبحث والتطوير. ص.ص. 86 - 114. (بالعبريّة).

مصطفى، مهنّد. (2009). القيادة المحلّيّة ودورها في أداء السلطة المحلّيّة. **كتاب دراسات السنويّ**، العدد الثاني. ص.ص. 72-78.

مصطفى، مهند. (2010). «مميزات السياسة المحليّة العربيّة ومسألة القيادة». لدى : عزيز، حيدر. (محرر). **إنهيار الحكم المحلّيّ العربيّ في إسرائيل ومقترحات لإعادة البناء**. القدس : معهد ڤان لير والكيبوتس الموحّد، ص.ص. 76-104 (بالعبريّة).

مكتب رئيس الحكومة. (2006، 31 آب). قرار حكومي (412) : خطة متعددة السنوات (2006-2009) لتطوير بلدات الوسط الدرزي والشركسي. (بالعبرية). مستقاة من :

https://www.gov.il/he/Departments/policies/2006_des412

مكتب رئيس الحكومة. (2011، 13 شباط). قرار حكومة (2861) : خطة متعددة السنوات لتطوير وتمكين البلدات الدرزيّة والشركسيّة 2011 - 2014. (بالعبرية). مستقاة من :

https://www.gov.il/he/Departments/policies/2011_des2861

مكتب رئيس الحكومة. (2012، 18 تشرين الثاني). قرار حكومة (5233) : إقامة بلدة درزية جديدة في الجليل. (بالعبرية). مستقاة من :

https://www.gov.il/he/Departments/policies/2012_des5233

مكتب رئيس الحكومة. (2014، 14 كانون الأول). قرار حكومة (2332) : خطة متعددة السنوات لتطوير وتمكين البلدات الدرزيّة والشركسيّة 2015 - 2019. (بالعبرية). مستقاة من

https//:www.gov.il/he/Departments/policies_2014/des2332

منصور، سعد. (2012). **المشاركة السياسيّة في البلدات العربيّة المختلطة**. رسالة ماجستير. حيفا : جامعة حيفا.

موقع شوف. (2016، 07 كانون الثاني). الحكومة تماطل في تطوير القرى الدرزيّة والشركسيّة وانتقادات كبيرة. **موقع شوف**. مستقاة من :

http//:www.shof.co.il?/mod=articles&ID21621=

نجمي – يوسف، علا. (2012). المرأة العربيّة الفلسطينيّة في إسرائيل في مواقع صنع القرار. **كتاب دراسات السنويّ**، العدد الخامس. الناصرة : دراسات – المركز العربيّ للحقوق والسياسات. ص.ص. 61-55.

مدى الكرمل. (2013). **استطلاع رأي حول موضوع أنماط التصويت لانتخابات السلطات المحلّيّة**. حيفا : مدى الكرمل – المركز العربيّ للدراسات الاجتماعيّة التطبيقيّة.

Al-Haj, Majid. (1993). Kinship and local politics among the Arabs in Israel. **Asian and African Studies**, 27. Pp. 47-60.

Al-Haj, Majid & Rosenfeld, Henry. (1990). **Arab local government in Israel**. Westview Press.

El-Taji, Maha .(2007). "Arab local councils in Israel: The democratic state and the Hamula". In: Lazin, Fred A., Evans, Matt; Wollmann, Hellmut & Hoffmann-Martinot, Vincent. (Eds.). **Local government reforms in countries in transition: A global perspective**. Lexington Books. Pp. 253- 272.

Firro, Kais. (1999) .**The Druzes in the Jewish state: A brief history**. Leiden: Brill.

Ghanem, As'ad. (2001) .**The Palestinian- Arab minority in Israel, 1948- 2000: A**

political study. Suny Press.

Sa'di, Ahmad. (2003). "Globalization and the relevance of the local: Arab Local Government in Israel". In: Champagne, Duane & Abu-Sa'ad, Isma'il. (Eds.). **The future of indigenous peoples: strategies for survival and development**. UCLA American Indian Studies Center.

الباب الثالث:

سؤال الهُويّة وتحدّياتها في المجتمع العربيّ الدرزيّ في إسرائيل

تدريز جهاز التعليم الرسميّ في القرى العربيّة الدرزيّة

يسري خيزران

يبلغ تعداد العرب الدروز في إسرائيل نحو 110,000 مواطن يتوزّعون على ستّ عشرة (16) قرية وبلدة في الجليل والكرمل، إضافة إلى قرابة عشرين (20) ألفًا يقطنون أربع قرى في الجولان المحتلّ. هؤلاء رفضوا قرار الضمّ الذي اتّخذته الحكومة الإسرائيليّة عام 1981، ورفضوا التجنّد في الجيش الإسرائيليّ، إلّا أنّ الدولة طبّقت عليهم منهاج التعليم المعمول به في المدارس الدرزيّة في إسرائيل. إلى جانب هؤلاء، يتوزّع الوجود الدرزيّ في المشرق العربيّ بين سوريا ولبنان والأردنّ.

تأسّس مذهب التوحيد الدرزيّ في القرن الحادي عشر، في عهد الخليفة الفاطميّ «الحاكم بأمر الله»، وشكّل ظهور مذهبهم في كنف الخلافة الفاطميّة في مصر إفرازًا طبيعيًا لحالة التعدُّديّة الثقافيّة والدينيّة التي لطالما امتازت بها الحضارة الإسلاميّة.[1] حافظ العرب الدروز على خصوصيّتهم المذهبيّة في ظلّ الدولة الإسلاميّة التي تعاقبت على المنطقة منذ القرن الحادي عشر، وليس من المستغرَب أنّ الدولة العثمانيّة التي عاشت أربعة قرون اعتبرت العرب الدروز جزءًا لا يتجزّأ من الأمّة الإسلاميّة، أسوةً بالمذاهب الإسلاميّة الأخرى كالشيعة الإماميّة والزيديّة والإسماعيليّة والعَلَويّة (Turkyimaz, 2009, pp. 158-9). التزمت سلطات الانتداب البريطانيّ (1920-1948) بالموروث العثمانيّ، ولم تُغيّر في وضعيّة الدروز القانونيّة، بل لقد جاء التحوّل في هذا الشأن بعد إقامة دولة إسرائيل، وكان مرتبطًا

1. للتوسّع بشأن المصادر الفكريّة التي تتناول المذهب الدرزيّ، راجعوا :
Bryer, David. (1975). The origins of the Druze religion. **Der Islam**, 52 (1). Pp. 48-84.
Bryer, David. (1976). The origins of the Druze religion. **Der Islam**, 53 (1). Pp. 5-27.

ارتباطًا عضويًّا بالسياسة الرسميّة الساعية إلى اختراق المجتمع العربيّ من نافذة تعدُّديّته المذهبيّة، كما حاولت اختراقه من نافذة المبنى الاجتماعيّ الحمائليّ. يحاول هذا المقال تحليل السياسة التربويّة والتعليميّة التي اعتمدتها الدولة تجاه المجتمع الدرزيّ، وتحديدًا منذ منتصف السبعينيّات، وذلك من خلال قراءة نقديّة للنصوص المعتمَدة في المواضيع المرتبطة عضويًّا بصياغة الهُويّة وبلورة الوعي، حيث إنّ الادّعاء الذي يقوم عليه هذا المقال هو أنّ السياسة التعليميّة تجاه العرب الدروز هي جزء من السياسة التي طُبّقت تجاه المجتمع العربي من حيث منطقها التربويّ؛ والمقصود أنّ المنطق الأساسيّ الذي اعتمدته الدولة هو السيطرة والحرص على تغييب الهُويّة القوميّة الجماعيّة عن حاضر جهاز التربية والتعليم. لم تكن الأمور مختلفة في الحالة الدرزيّة، حيث اعتبرت الدولة جهاز التعليم الرسميّ وسيلة أخرى من وسائل السيطرة وتعميق حالة الاختراق للمجتمع العربيّ ككلّ، ولا سيّما بعد تجلّي تصدُّعات في هذه السيطرة في مطلع سنوات السبعين. فجهاز التعليم العربيّ في إسرائيل هو في الواقع أداة أخرى من جملة أدوات، يمكن من خلالها السيطرة على الأقلّيّة العربيّة الفلسطينيّة والتحكّم بها. يظهر ذلك على نحوٍ واضح في مبنى الجهاز التعليم العربيّ التنظيميّ. وذلك أنّ هذا الجهاز يتّسم بالمركزيّة ويخضع خضوعًا مطلقًا للوزارة، ويديره موظّفون يهود ويشرفون عليه، ويتدخّل تدخّلًا عميقًا في تعيين المعلّمين والمديرين والمفتّشين واللجان المختصّة بوضع المناهج التعليميّة. في هذا كتب محمود ميعاري: «فجهاز التعليم العربيّ يفتقر إلى إدارة ذاتيّة مستقلّة، والمبنى الإداريّ لهذا الجهاز يخضع منذ قيام الدولة حتّى اليوم لسيطرة كاملة من قِبل الحكومة، حيث إنّ وزارة التربية والتعليم، وبخاصّة جهاز التعليم العبريّ وموظّفيه، وأحيانًا جهاز المخابرات (الشاباك) يتحكّمون في التعليم العربيّ في كلّ المجالات (كالبنْية التحتيّة، ومستوى الخدمات، ومناهج التعليم، والبرامج والتعيينات)» (ميعاري، 2014، ص. 27). ولوضع مقالنا هذا حول مناهج التدريس التي اعتُمِدت تجاه العرب الدروز في سياقه التاريخيّ والموضوعيّ الصحيح، علينا في البداية سرد المسار التاريخيّ للسياسات الصهيونيّة والإسرائيليّة تجاه العرب الدروز في البلاد.

توطئة تاريخيّة:

امتازت السياسة الإسرائيليّة وقبل ذلك سياسة الحركة الصهيونيّة بمشاريع متكرّرة ترمي إلى توظيف العقدة الأقلّويّة لدى الدروز سياسيًّا، واستخدامها أداةً أَمنيّة في التعامل مع المحيط العربيّ. تَعَزّز اهتمام الحركة الصهيونيّة بالدروز في أعقاب اندلاع ثورة فلسطين الكبرى عام 1936؛ إذ سعى قادة هذه الحركة إلى البحث عن حلفاء انطلاقًا من فكرة تحالف الأقلّيّات ضدّ الأكثريّة العربيّة المسلمة. هذا التفكير بدأ بالتبلور عمليًّا على خلفيّة اندلاع ثورة فلسطين الكبرى في الفترة الواقعة بين العام 1936 والعام 1939. الإستراتيجيّة الأمنيّة، الساعية إلى تسييس الخصوصيّة الدرزيّة وتوظيفها أمنيًّا، انعكست في مشاريع عدّة أهمّها مشروع الترانسفير الذي أُعِدّ عام 1939، والذي ابتغى تهجير الدروز من الجليل والكرمل طوعًا إلى حوران في جنوب سوريا وتوطينهم هناك حيث أجرى بعض زعماء الحركة الصهيونيّة، وأهمّهم آبا حوشي، اتّصالات مع الزعيم الوطنيّ السوريّ سلطان باشا الأطرش بهذا الخصوص. بَيْدَ أنّ المشروع الصهيونيّ لم يلقَ تجاوبًا لدى الأطرش، حيث إنّ بعض القادة الإسرائيليّين المغمورين بنشوة النصر في حرب 1967 عادوا وطرحوا مشروع إقامة دولة درزيّة في حوران والجولان كمنطقة فاصلة بين إسرائيل وسوريا (أڤيڤي، 2007، ص.ص. 363-365).

أمّا على الصعيد الداخليّ، فجاءت سياسة الدولة لفصل الدروز عن محيطهم الثقافيّ والقوميّ من خلال الاعتراف بهم كأقلّيّة دينيّة، ومن ثَمّ كمجموعة قوميّة في العام 1956، وإقامة محاكم خاصّة بهم عام 1963 ليستبق ذلك قرار فرض التجنيد الإجباريّ عام 1956 الذي استطاعت الدولة تمريره مستغلّةً الأحوال الاقتصاديّة والعقدة الأقلّويّة والتحالفات مع الزعامات التقليدية.[2] وفي العام 1969، اتّخذت السلطات الإسرائيليّة قرارًا ينصّ على إلغاء الاعتراف بعيد الفطر كأحد أعياد الدروز الدينيّة، وفي الوقت ذاته اعترفت بزيارة النبيّ شُعَيْب في حطّين

2. للتوسّع بشأن المحاكم المذهبيّة الدرزيّة، راجعوا :
دانا، نسيم؛ وفلاح سلمان. (1998). **مكانة الدروز وتنظيمهم العرقيّ**. (الطبعة الثانية). رامات ݒان : نشر جامعة بار إيلان. ص.ص. 159–170.

كمظلّة رسميّة، وذلك إمعانًا في سياسة الفصل عن المحيطَيْن العربيّ والإسلاميّ (لوستيك، 1985، ص.ص. 139-140).

بَيْدَ أنّ سنوات السبعين شهدت تصاعدًا ملحوظًا في مظاهر الاحتجاج السياسيّ لدى الدروز ضدّ سياسات الدولة. وجاءت نتائج التصويت في الانتخابات البرلمانيّة عام 1969 مؤشّرًا أوّليًا إلى تزايد مشاعر الإحباط والنقمة على سياسة الدولة، حيث حصلت قائمة الحزب الشيوعيّ الجديدة («راكح») على ما يقارب 10% من مجمل أصوات المقترعين الدروز. جاءت نتائج الانتخابات عام 1969 مشابهة لسابقتها؛ وذلك أنّ أنماط التصويت في ذلك الحين كانت بمثابة صدمة لحكّام إسرائيل، إذ إنّ 20% من مجْمل المصوّتين الدروز منحوا أصواتهم للحزب الشيوعيّ الذي اعتُبر مناهضًا للمؤسّسة الرسميّة وسياساتها، وعليه جرى تفسير أنماط التصويت على أنّها احتجاج وتحدٍّ مباشر لسياسة الدولة تجاه الدروز.

تلا هذه حدثٌ شكّل نقلة نوعيّة في مأْسسة عمليّة الاحتجاج ضدّ سياسة الدولة، وتمثّل -للمرّة الأولى- في تأسيس إطار منظّم ارتبط عضويًّا بالجبهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة، ألا وهو تأسيس لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة التي أُعلن عن تأسيسها في شهر آذار عام 1972، خلال اجتماع عُقِد في منزل الشيخ فرهود فرهود في قرية الرامة. تبنّى ذاك الاجتماع النداءَ الذي وجّهه الشيخ فرهود إلى أبناء طائفته المعروفيّة، وحدّد فيه معالم النضال ضدّ السلطة ومَواطن الغبن والإجحاف اللاحقة بالدروز، إذ أشار إلى ثلاث نقاط رئيسيّة: فرض التجنيد الإجباريّ؛ مصادرة الأراضي (وبخاصّة في الرامة وبيت جّنّ والبقيعة والمغار ويركا)؛ التدخّل في الشؤون الدينيّة للطائفة الدرزيّة عبْر إلغاء عيد الفطر وتوظيف الزيارات الدينيّة لأهداف سياسيّة.

نجحت اللجنة آنذاك في تقديم عريضة حملت ثمانيةَ آلاف (8,000) توقيع، رُفعت إلى رئيس الدولة وقياداتها، وطُرحت فيها أربعة مطالب أساسيّة وهي:

1. إلغاء الخدمة العسكريّة.
2. عدم التدخّل في الشؤون والأعياد الدينيّة.

3. التوقّف الفوريّ عن مصادرة الأراضي وإعادة ما صودِرَ.

4. تقديم الهِبات والمساعدات الماليّة واللوجيستيّة اللازمة لتطوير القرى الدرزيّة (لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة، 2005، ص.ص. 16–18).[3]

أثارت هذه التطوّرات قلقًا حقيقيًا لدى السلطات الإسرائيليّة، إذ اعتَبرت السلطات تعاظُمَ التأييد للحزب الشيوعيّ وتأسيس لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة مؤشّرات على تراخي «حلف الدم» بين الدروز واليهود. لذا، لجأت الدولة في العام 1974 إلى تأسيس لجنتين: الأولى لجنة برلمانيّة برئاسة رئيس لجنة الداخليّة البرلمانيّة شخطرمان، والثانية لجنة حكوميّة تُعنى بشؤون المواطنين العرب برئاسة الدكتور ڤقرئيل بن دور. قدّمت اللجنتان توصياتهما في العام 1975. أمّا لجنة شخطرمان، فقدّمت توصيات مفصّلة وتطرّقت إلى مجالات عدّة أهمُّها الأراضي، والخرائط الهيكليّة، والتطوير الاقتصاديّ، والميزانيّات، والتعليم وما إلى ذلك. بَيْدَ أنّ توصياتها في مجال التعليم اكتسبت أهمّيّة خاصّة، لأنّها أوضحت الأهداف الوظيفيّة التي يجب على جهاز التعليم الرسميّ تطبيقُها لدى الدروز. خَلصت اللجنة إلى ما يلي:

1. تشكيل طاقم في وزارة التربية والتعليم يتألّف من أكاديميّين ومثقّفين دروز ويهود ليتولّى معالجة ملفّ التعليم لدى الطائفة الدرزيّة.

2. إدخال مفهوم الوعي الدرزيّ – الإسرائيليّ في مناهج التعليم المعمول بها في المدارس الدرزيّة.

3. يجب أن يكون جميع المعلّمين والمربّين في المدارس الدرزيّة من أبناء الطائفة الدرزيّة.

4. دعوة ضبّاط الجيش المتقاعدين وذوي الإعاقات الدروز (الذين أصيبوا خلال خدمتهم العسكريّة) لإلقاء محاضرات أمام طلبة المدارس في المراحل العليا، فيها يتطرّقون إلى موضوع خدمتهم في الجيش بُغية تسهيل استيعاب هؤلاء الجنود الشباب عند انخراطهم في الخدمة العسكريّة.

---

3. في واقع الأمر، كان الشيخ فرهود سبّاقًا في هذا السياق؛ فقد وجّه في العام 1956 عريضة إلى رئيس الدولة يتسحاك بن تسڤي طالب فيها بإلغاء التجنيد الإجباريّ.

5. إفساح المجال أمام لجان الآباء وأقسام التعليم في المجالس المحلّيّة في القرى الدرزيّة لطرح تصوُّر حول مدى ملاءَمة معلّمين ليسوا دروزًا لأداء مهنة التدريس في القرى الدرزيّة.
6. إقامة نوادٍ شبابيّة في جميع القرى الدرزيّة تموَّل من الأموال الخاصّة بالصندوق.
7. دمج كلّ المدارس في القرى الدرزيّة في الـﭽدناع (الحركة الشبابيّة العبريّة)، حيث تميل اللجنة إلى تفضيل تأسيس حركة مشتركة لليهود والدروز، على أن تكون هنالك حركة شبابيّة – عبريّة خاصّة بالدروز دون غيرهم.
8. زيادة عدد الطلبة الدروز في كلّيّات إعداد وتأهيل المعلّمين، إضافة إلى منح تسهيلات خاصّة للشباب الدروز الذين أنهوا خدمتهم العسكريّة الإجباريّة، وكذلك الأمر بالنسبة لجنود الاحتياط (فرّاج، 2012، الملحق 1، ص. 11).

أمّا في ما يتعلّق بلجنة بن دور، فقد أوصت اللجنة بصريح العبارة بفصل المدارس الرسميّة في القرى الدرزيّة عن دائرة التعليم العربيّ، ووضع برامج تعليم خاصّة بالدروز، أي وضع كتبٍ تدريس في مواضيع العربيّة والعبريّة والتاريخ والجغرافيا خاصّةٍ بالدروز دون غيرهم، مع استحداث موضوع التراث الدرزيّ، وذلك تطبيقًا للرؤيا التي وردت في نصّ توصيات اللجنة التي جاء فيها ما يلي:

> «قرّرت اللجنة أنّ هنالك حاجة ماسّة لتقوية الوعي الدرزيّ من خلال إعداد منهاج تعليم خاصّ بالمدارس الدرزيّة. ويعبّر أعضاء اللجنة عن قلقهم من أنّ الطلّاب الدروز لا يحصلون على فرصة للتعرّف على تاريخ طائفتهم، ودينهم وعاداتهم. وبالتالي تؤكّد اللجنة أنّ تطبيق برنامج تعليم كهذا في المجالات هذه من شأنه أن يؤدّي حتمًا إلى زوال الشعور السائد بالإحباط والناجم عن مشكلة الهُويّة» (فلاح، 2000، ص. 164).

في هذا الصدد، يقول الباحث ماجد الحاجّ: «مقابل التغييرات التنظيميّة حدث هنالك تحوّل هامّ في برامج التعليم من حيث تعزيز الهُويّة الدرزيّة والخصوصيّة الطائفيّة» (الحاجّ، 1996، ص. ص. 104-122). أمّا سلمان فلاح الذي عُيّن من

أجل إنشاء وحدة التعليم الدرزيّ، فيقول: «رأى كثيرون بأنّ معالجة ملفّ الدروز في إطار الدوائر العربيّة في الحكومة هو أساس العلّة» (فلاح، 2000، ص. 195).

غالبيّة التوصيات بشأن تطوير البلدات الدرزيّة من الجوانب العمرانيّة والبنى التحتيّة بقيت حبرًا على ورق. أمّا التوصيات بشأن جهاز التربية والتعليم وتصميم الوعي، فطُبّقت على الفور دون أيّ تأجيلٍ يُذكر. أُقِرّت التوصيات كلّها في جلسة الحكومة في 1975/06/12، وأُعلِن عن تأسيس لجنة خاصّة بشؤون جهاز التربية والتعليم الدرزيّ تعمل في بادئ الأمر تحت لواء السكرتارية البيداچوجيّة، ومن ثَمّ تعمل كلجنة مستقلّة مسؤولة عن جهاز المعارف الدرزيّ برئاسة سلمان فلاح.

في عام 1975، أوضحت وزارة المعارف الأهداف المتوخّاة من جهاز التعليم الدرزيّ، فحدّدتها على النحو التالي: تأسيس التعليم على قيم الثقافة الدرزيّة العربيّة، وإنجازات العلم الحديث، وسعي إسرائيل إلى السلام مع جيرانها، وحبّ الوطن، والولاء لدولة إسرائيل. ينضاف إلى هذا تعزيز العلاقات المميّزة بين اليهود والدروز، وتوسيع الإلمام بالثقافة اليهوديّة، وبلورة الكيان الدرزيّ الإسرائيليّ. تطبيقًا لهذه الأهداف، شُرِع منذ العام 1975 في وضع منهاج وبرامج تعليميّة خاصّة بالمدارس الدرزيّة في مواضيع التاريخ واللغتين العربيّة والعبريّة، واستحداث موضوع التراث الدرزيّ الذي حظِيَ بمباركة القيادة الدينيّة التقليديّة، بعد أن ضمنت أنّ تدريس التراث لن يتضمّن أيًّا من النصوص الدينيّة السرّيّة الخاصّة بالمذهب الدرزيّ (حلبي، 1997، ص.ص. 22-24). وإن لم تكن معلَنةً بصريح العبارة الأهدافُ من وراء وضع برنامج تدريس خاصّ بالمدارس الدرزيّة من قبل لجنة خبراء دروز ويهود، فمن الواضح أنّ الهدف الأساسيّ من وراء برنامج تدريس خاصّ بالدروز كان تعزيزَ ولاء الجيل الصاعد للدولة وتعزيز الهُويّة الطائفيّة الانطوائيّة المنعزلة عن المحيط العربيّ والإسلاميّ. المنطق التربويّ والأيديولوجيّ، الذي طُبِّق في مجال تدريس العربيّة والعبريّة والتاريخ والتراث، كان هو ذاته: التأكيد على الخصوصيّة الدرزيّة وبلورتها بمعزل عن محيطها الذي وُلِدت فيه وتواصلت معه منذ القرن الحادي عشر.

بناءً على ذلك، أُوكِلَ إلى لجنة من رجال تربية دروز ويهود إعدادُ مناهج تعليم خاصّة

بالمدارس الدرزيّة، حيث وُضِعت نصوص خاصّة بالمدارس الدرزيّة في مواضيع عدّة، أهمُّها اللغة العبريّة واللغة العربيّة والتاريخ والتراث وغيرها من المواضيع. في المقابل، شُرِع في العمل على تدريز الطواقم التعليميّة في المدارس الدرزيّة. والمقصود أنّ تغيير السياسات التربويّة ومضامين مناهج التعليم جاء مع توجُّه معلَن لاستبدال جميع المعلّمين العرب غير الدروز الذين يدرّسون في المدارس الدرزيّة بمعلّمين دروز فقط، وهذا الهدف أُعلِن عنه ولم يُخْفَ قَطّ. وهكذا بدا في تقرير رئيس اللجنة سلمان فلاح للعام 1985 أنّه في العام 1976 شكّلت نسبة المعلّمين غير الدروز الذين يدرّسون في المدارس الدرزيّة زهاء الـ 50% من إجماليّ المعلّمين، وأمّا في العام 1985 فإنّ نسبة المعلّمين الدروز وصلت إلى 72%. اعتبر فلاح أنّ كون نصف المعلّمين من غير الدروز يشكّل عائقًا أمام تنفيذ السياسات التربويّة للوزارة الرامية إلى رفع مستوى التعليم لدى الدروز، والتشديد على الخصوصيّة الهُويّاتيّة والتاريخيّة للدروز، وفي سبيل التغلّب على هذه العقبة كان لا بدّ من نقل المعلّمين من غير الدروز إلى خارج القرى الدرزيّة، ومنح أفضليّة للمعلّمين الدروز في الوظائف الشاغرة، وتأهيل كادر مهنيّ من المعلّمات الدرزيّات (حلبي، 1997، ص.ص. 43-44).

سنحاول الآن الوقوف تباعًا على المضامين التي حَوَتْها كتب التعليم في ثلاثة مواضيع أساسيّة، هي التراث والتاريخ واللغة العربيّة، نظرًا لما تكتسبه هذه المواضيع من أهمّيّة في صياغة الهُويّة وبلورة الوعي السياسيّ والاجتماعيّ للأجيال الصاعدة. بداية، نطرق موضوع التراث الذي استُحدِث في منهاج التعليم، وكان الصفة المميّزة للسياسة التربويّة والتعليميّة الجديدة التي أرادت الدولة دفعها قُدُمًا. الـمَهَمّة الأساسيّة التي أحيلت إلى لجنة التربية والتعليم الدرزيّة هي تحضير برنامج ومنهاج تعليميَّيْن جديدَيْن للمدارس في البلدات العربيّة الدرزيّة تحت عنوان «التراث الدرزيّ». بناءً عليه، شُكّلت لجنة أُسندت رئاستها إلى سلمان فلاح، وفيها تمحورت النقاشات حول مسألتين أساسيّتين، وهما: المضامينُ التي من المناسب تعليمها من خلاله، والشريحةُ المستهدَفة التي يجب أن تتعلّم الموضوع ومن هم المعلّمون الملائمون لنقل هذه المضامين إلى الشريحة المستهدَفة.

التراث الدرزيّ

صدّقت اللجنة على أن يجري تعليم التراث الدرزيّ من مرحلة الصفّ الثاني الابتدائيّ حتّى مرحلة الثاني عشر الثانويّ، وذلك عبْر تخصيص ساعتين أسبوعيّتين لكلّ صفّ. بالإضافة إلى ذلك، أُقِرّ امتحان بـﭼروت في هذه المادّة للصفوف الثانية عشرة، وعليه وجب تحضير كتب تتناسب مع المراحل الدراسيّة المختلفة : الابتدائيّة؛ الإعداديّة؛ الثانويّة.

أمّا بشأن المضامين المقترَحة، فقد انقسمت الآراء إلى اثنين من التوجّهات؛ التوجُّه الأوّل نادى بالتركيز على مواضيع تتعلّق بالطائفة الدرزيّة، كالعادات والتقاليد والأعياد والأعراف، بينما ركّز التوجّه الثاني على ماهيّة العلاقة بين الدروز واليهود ودولة إسرائيل، على نحوِ ما نجد في قصص الدروز في الجيش الإسرائيليّ، والجرحى والضحايا الدروز، وعلاقة اليهود بالدروز في زمن الانتداب البريطانيّ، والتجنيد الإجباريّ والوعي الدرزيّ. وأمّا بشأن المعلّمين الذين يجب أن يعلّموا هذه المادّة، فكان هنالك إجماع على أنّهم يجب أن يكونوا دروزًا. كان هنالك نقاش بشأن ما إذا كان يجب أن يكونوا رجالَ دين، أم معلّمين كُفاةً وأصحابَ مهارات وتأهيل مهنيّ في هذا المجال.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ البرنامج التعليميّ كان مرهونًا بموافقة الشيخ أمين طريف، رئيس الطائفة الدرزيّة الروحيّ. اتُّخِذ قرار البدء بتدريس التراث الدرزيّ بوصفه جزءًا من المنظومة التعليميّة والتدريسيّة في المدارس في 1977/09/01 ضمن إطار ساعتين أسبوعيّتين. كانت الزعامة الروحيّة الدرزيّة قلقة من احتمال تدريس العقيدة الدرزيّة أو النصوص الدرزيّة المعروفة بِـ «رسائل الحكمة» في المدارس، لأنّ الأمر يتناقض جوهريًّا مع العقيدة التي تقتضي السرّيّة تجاه كلّ من هو ليس من مجتمع العقّال. طالبت الزعامة الروحيّة ألّا يجري تدريس الموضوع في المدارس الرسميّة في البلدات الدرزيّة وألّا يدرَّس أيّ شيء يخصّ التعاليم الدينيّة الدرزيّة؛ وأمّا التدريس عن التاريخ الدرزيّ فيجب ألّا يمتّ بِصِلة للعقيدة والمذهب الدينيّ الدرزيّ (حلبي، 1997، ص.ص. 24- 25).

وَفقًا لهذا البحث، المواضيع الأساسيّة التي يجب تعليمها في مساق التراث الدرزيّ يجب أن تكون ذات صلة بالديانة الدرزيّة ومواضيع تُبرِز الخصوصيّة الدينيّة للطائفة الدرزيّة بكونها طائفة لا شعبًا. لكن القيادة الروحيّة والدينيّة للطائفة الدرزيّة عارضت بشدّة تعليم الدين داخل المدارس. ولذا فإنّ الخيار الوحيد الذي تبقّى لتعليم مساق التراث الدرزيّ يجب أن يحتوي على مواضيع عامّة أكثر كالإنسان والمجتمع، والإنسان والعائلة، والتراث والتقاليد وما إلى ذلك. منذ العام 1978 حتّى العام 1993، أُدخِلت عشرة (10) كتب إلى المدارس في البلدات الدرزيّة تتناول موضوع التراث الدرزيّ، ستّة (6) من بين هذه الكتب أُدخلت إلى المدارس الابتدائيّة، وأربعة (4) إلى المدارس الإعداديّة والثانويّة. في هذه العجالة، سنستعرض أمامكم بعض المواضيع والمضامين التي تتناولها هذه الكتب، ومدى تلاؤمها مع أهداف هذا المساق (حلبي، 1997، ص. 26).

في ثلاثة كتب أُعِدّت للمدارس الابتدائيّة، يجري تعليم التلاميذ بعض القيم والعادات والتقاليد، ومن بين هذه القيم : التسامح، والكرم، واحترام الوالدين، والوفاء، والصدق، والشجاعة، والإخلاص، بالإضافة إلى حكايات شعبيّة. كذلك تشمل مواضيع حول آداب المائدة والحديث والطعام وعيادة المريض وما إلى ذلك من القيم والأخلاقيّات التي وردت في هذه الكتب، والتي بالإمكان اعتبارها قيمًا عالميّة نصّت عليها كلّ الأديان السماويّة، ومن الصعب إدراجها تحت خانة تراث شعب معيّن دون آخر، أو طائفة دون أخرى. مع ذلك، وُضِعت ضمن مساق التعليم الجديد «التراث الدرزيّ» وكأنّها قيمة في صُلب التراث الدرزيّ. وقد جاء في مقدّمة كتاب القيم المخصَّص للصفّ السادس الابتدائيّ (فلاح وعزّام، 1978) : «**أُطلِق على أجدادكم وآبائكم لقب بني معروف... وقد استحقّوا هذا اللقب عن جدارة، بفضل حميد سجاياهم ومكارم أخلاقهم وجميل أفعالهم التي أصبحت طابعًا مميّزًا لهم، تُذْكَر كلّما ذُكِروا**» (فلاح وعزّام، 1978، ص. 6).

اشتمل كتاب آخر صدر تحت عنوان «حكايات من قرانا» (للصفّ الرابع؛ وهو من إعداد فايز عزّام وعلي أبو شاهين) على قصص شعبيّة، وأشعار وقصائد شعبيّة، وأساطير، وموروث شعبيّ، واللباس وما إلى ذلك. أُدْرِجَ كلّ هذا في خانة التراث

الدرزيّ، وقد رمى المؤلّفون في الكتاب إلى أن تكون مثل هذه المواضيع جزءًا من التراث الدرزيّ. إحدى هذه القصص، المأخوذة من قرية عين قنية في الجولان المحتلّ، تروي شجاعة بني معروف ضدّ المحيط العربيّ الإسلاميّ وظلمه دون ذكره بالاسم. تروي القصّة أنّ القرية كانت مملوكة لشخص ظالم اسمه شاكر آغا، وأنّه في أحد الأيّام لحظَ امرأةً درزيّة تمشّط شعرها، فلمّا شعرت به غطّت شعرها بفوطتها، فتقدّم منها شاكر آغا ورفع فوطتها بعصاه وداسها قائلًا لها باستهتار: «شَعر ذيل بغلتي أجمل من شعرك، ثمّ داس على الفوطة وخرج» (عزّام، الأسدي وأبو شاهين، 1996، ص. 134). ومن نافل القول أنّ القصّة جاءت لتَسْتَعدي الدروزَ في رسالة مبطَّنة على المحيط العربيّ والإسلاميّ من خلال تصوير هذا المحيط مستقويًا على المرأة. وليس من قبيل المصادفة اختيار المرأة على الطرف المستضعَف المستقوى عليه، لِما لهذا الموضوع من حسّاسيّة في المجتمع الدرزيّ كمجتمع تقليديّ محافظ، ولِما لمفهوم العِرض والشرف من أهمّيّة قيميّة وأخلاقيّة. يتكرّر المنطق ذاته في قصّة «مالك أَم أجير» عن قرية ساجور التي انتفض أهلها ضدّ الضرائب التي فرضها العثمانيّون، فاضطُرّوا إلى بيع أرضهم لمالك من عكّا، إلّا أنّهم وحّدوا جهودهم فاستردّوا أرضهم من المالك العكّيّ. على الرغم من بساطة النصّ، فإنّه ينصبّ في السياق ذاته لاستعداء الطالب على محيطه الظالم مرّةً، والمستكبِر مرّةً أخرى، وبالتالي لإنكار ذاته (المصدر السابق، ص. 127).

مؤخّرًا وُضعت نصوص جديدة للتراث الدرزيّ للصفوف الأوّل والثاني والخامس من المرحلة الابتدائيّة، وللصفوف الثامنة من المرحلة الإعداديّة، وأوّل ما يستدعي الوقوف عنده هو أنّ الباحث والمؤرّخ للحالة الدرزيّة يكتشف أنّها باتت أكثر من تراث، وأنّها تُدْرَج في خانة الحضارة؛ وذلك لكون الطاقم الذي أَعَدَّ الكتب ليس إلّا «طاقم التراث والحضارة الدرزيّة في مركز التكنولوجيا التربويّة- مَطاح»، ولربّما في ذاك إشارة استفتاحيّة للمضامين المقدَّمة للطالب. يقوم كتاب التراث للصفّين الأوّل والثاني على موضوع العائلة الدرزيّة، حيث سيجد المرء أنّ الخصوصيّة الدرزيّة لا تقتصر على الجانب العقائديّ والقيميّ والمذهبيّ، وإنّما تمتدّ إلى الجانب الاجتماعيّ الصِّرف. فلو قرأ المرء النصّ دون الإشارة إلى الدروز لَاعتقَدَ فورًا أنّ

النصّ يصوّر واقع الحياة الاجتماعيّة في القرى الريفيّة في فلسطين، أو في بلاد الشام عمومًا، من حيث وصف البيت ومنظومة القيم ومكانة الأمّ واحترام كبار السنّ وما إلى ذلك. بَيْدَ أنّ كلّ ما ورد في الكتاب من وصف لحياة العائلة في القرية يندرج في خانة الخصوصيّة الدرزيّة. وعند الإتيان على ذكْر عيد الأضحى، يُذكر هذا العيد دونما تطرُّق إلى سياقه الإسلاميّ (التراث الدرزيّ، 2014، ص. 19). أمّا عند التطرّق إلى نساء قمن بدَوْر قياديّ في تاريخ المجتمع الدرزيّ، فتتكرّر الرسائل المبطّنة التي صيغَتْ لاستعداء الطالب على المحيط من خلال تصوير الدروز على أنّهم أقلّيّة مضطَهدة. فالستّ نسب، والدة الأمير فخر الدين المعنيّ الثاني، «عندما كانت أمًّا شابّة تعرّض الدروز لملاحقة الكثير من الأعداء» في إشارة مبطّنة إلى الدولة العثمانيّة (التراث الدرزيّ، 2014، ص. 40). فمنطق الأقلّيّة المضطهَدة يُطرح إمّا من خلال التطرّق المباشر -كما هو الحال عليه في كتب التاريخ-، وإمّا من خلال الرسائل المبطّنة في هذا السياق. لا يختلف المنطق الأيديولوجيّ والتربويّ للكتاب الجديد الذي أُعِدّ للصفّ الخامس عن سابقه من حيث مَواطن التركيز. يُقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب: الأوّل يتطرّق إلى الديانات التوحيديّة، والباب الثاني يطرق موضوع أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين، وأمّا الباب الثالث فيكرَّس للأعياد عند الدروز، الأصليّة منها وتلك المستحدَثة في عهد إسرائيل (كالزيارات التي تحوّلت إلى أعياد وعطل رسميّة). وممّا يستدعي الوقوف عنده في الكتاب الجديد إغفالُ أيّة صلة بالحضارة الإسلاميّة. فعلى سبيل المثال، لا ذكر لحقيقة أنّ أسماء الله الحسنى مأخوذة من النصّ القرآنيّ، بل تُطرح على أنّها جزء من الحيّز الدينيّ الدرزيّ، حيث يُفتتَح الفصل بمقدّمة على هذا النحو: «في العديد من بيوت أبناء الطائفة الدرزيّة نجد اللوحة التي تحمل «الأسماء الحسنى» معلَّقة على أحد جدران البيت» (التراث التوحيديّ، 2015، ص. 35). أمّا عند الحديث عن فنّ الخطّ العربيّ الذي تبلور حول النصّ القرآنيّ، فيعود الكتاب إلى منطق فصل العرب عن الدروز لأنّه «وحتّى اليوم استخدم الكثير من الفنّانين العرب الكتابة الفنّيّة في زخرفة الكتب، الأغراض وفي الفنون والبناء. نجد فنّانين دروزًا أيضًا يستخدمون الكتابة الفنّيّة في أعمالهم» (المصدر السابق، ص. 43). فحتّى عندما

يتطرّق الكتاب إلى أسماء الله الحسنى وفنّ الخطّ العربيّ الذي تتقاسمه الحالة الدرزيّة مع محيطها الإسلاميّ، تُغفَل بكلّ بساطة هذه الصلة. تختفي صلة الحالة الدرزيّة بالإسلام تمامًا عند الحديث عن الأعياد، ولا سيّما الأضحى والفطر -على وجه التحديد- اللذين يُعتبران العيدين الرئيسيَّيْن في الإسلام. على العكس من ذلك، وجد المؤلّفون في عيد الأضحى فرصة للإشارة على نحوٍ مُبطَّن إلى العلاقة الوثيقة بين الحالة الدرزيّة واليهوديّة؛ وذلك أنّ الذبيح في قصّة إبراهيم هو إسحق لا إسماعيل. أمّا الليالي العشر المقدَّسة عند الدروز قبل الأضحى، فهي للندم على الخطايا، تمامًا كما هو الحال عليه في أيّام التوبة العشرة في اليهوديّة (المصدر السابق، ص.ص. 69-73). وبالتالي فإنّ عيد الأضحى المأخوذ من صُلب الإسلام يصبح في كتاب التراث الدرزيّ فرصة للتأكيد على الصلة الدينيّة بين الدرزيّة واليهوديّة، تتعدّى «حلف الدم» القائم على البعد التاريخيّ. أمّا في ما يتعلّق بعيد الفطر، فليس ثمّة أكثر من إشارة جانبيّة إلى أنّ الدروز توقّفوا عن الاحتفال بعيد الفطر، دون أيّة إشارة إلى الدوافع والمسبّبات والظروف لتوقُّف الدروز عن الاحتفال بعيد الفطر.

يعكس كتاب المرحلة الإعداديّة، «من أعلام الدروز»، منطق التدريز بأقصى معانيه وتجلّياته عندما يجري تجريد الأعلام والرموز التاريخيّة الدرزيّة من كلّ مضامينها التاريخيّة باستثناء صفتها الدرزيّة. فعند التطرّق إلى الأمير فخر الدين المعنيّ الثاني، تسقط عنه صفته اللبنانيّة، وأمّا عند الإتيان على ذكْر الرموز القوميّة والعروبيّة والإسلاميّة من الدروز، كشكيب أرسلان، وسعيد تقيّ الدين، وعارف النكديّ، وكمال جنبلاط، وسلطان باشا الأطرش، فإنّ كتاب التراث الدرزيّ يقزّم هؤلاء ويضعهم في خانه درزيّة متقوقعة، بالرغم من أنّ نضال هؤلاء الأعلام ومشروعهم النضاليّ كان -في أساسه- ضدّ التقوقع ورافضًا المنطق الأقلّويّ وداعيًا إلى الاندماج قولًا وفعلًا في المحيط العربيّ - الإسلاميّ، لأنّهم جزء أساسيّ وفاعل فيه. فعلى سبيل المثال، عند الحديث عن كمال جنبلاط، يتطرّق المؤلّفون إلى كمال جنبلاط المصلح، الدرزيّ وصاحب الفلسفة، ولكن يُتجاهَل مشروعه النضاليّ وتحالفه الثوريّ مع المقاومة الفلسطينيّة واندراجه في الحركة

القوميّة العربيّة (فلاح وعزّام، 1980، ص.ص. 110-115). يكرّر الكتاب الجديد الـمُعَدّ للصفّ التاسع منطق تدريز الحيّز العامّ وما يمكن اعتباره مشترَكًا للكلّ العربيّ والفلسطينيّ، وذلك من خلال اعتبار التراث الشعبيّ غير المكتوب من الزجل، وفنون الشعر الشعبيّ، والحكايات الشعبيّة، والطبّ الشعبيّ، والحرف التقليدية وغيرها، تراثًا خاصًّا بالدروز دون غيرهم، على الرغم من أنّه قاسم ثقافيّ واجتماعيّ مشترك جامع بين الدروز ومحيطهم. وها هم المؤلّفون يؤكّدون على منطق قوقعة وتدريز القواسم المشتركة مع الآخر في المقدّمة بقولهم: «**نأمل أن يكون هذا الكتاب مساهمة خيّرة في حفظ تراثنا الشعبيّ وإحيائه وخطوة في إكساب ناشئتنا أجمل وأروع ما فيه من أخلاق معروفيّة حميدة وتقاليد درزيّة أصيلة**» (عزّام وأسدي وأبو شاهين، 1996، ص. 6).

وأمّا الكتاب الذي خُصّص للأعياد الدرزيّة (فلاح وعزّام، 1979)، ففيه شرح وتفسير بشأن الأعياد: عيد الأضحى؛ عيد الخضر؛ عيد النبيّ سبلان. من خلال الفحص والتمحيص في مضامين الكتاب، نرى أنّ نصف الكتاب خُصّص لعيد النبيّ شُعَيْب، على الرغم من كون عيد الأضحى العيد الوحيد تقريبًا لدى الدروز (إذا تجاهلنا الخلاف الدائر بشأن عيد الفطر) وباقي الأيّام مخصَّصة لزيارة مقامات الأنبياء. ولو تعمّقنا أكثر في الكتاب لوصلنا إلى جواب وافٍ حول منْح عيد النبيّ شُعَيْب هذه المساحة، لأنّ غالبيّة النصوص التي تُقرأ خلال العيد تعبّر عن العلاقة بين النبيّ شُعَيْب والنبيّ موسى، وبخاصّة لأنّ النبيّ شُعَيْبًا زوّج النبيَّ موسى ابنتَه. ففي هذا الكتاب، ذُكرت 11 مرّة قضيّة زواج النبيّ موسى من ابنة النبيّ شُعَيْب. تجب الإشارة أنّ هذه المضامين مستقاة من الرواية التوراتيّة، وأنّها تختلف جوهريًّا عن الرواية الدينيّة الرسميّة الدرزيّة التي تنصّ على أنّ النبيّ شُعَيْبًا لم يزوِّج النبيَّ موسى ابنتَه، لأنّه لم يُرزق ببنات ولا بأولاد (حلبي، 1997، ص.ص. 27-28).

يتألّف الكتاب المستحدَث للصفّ الثامن من ثلاثة أجزاء موزّعة على فضائل مذهب التوحيد والخلوة والأمثال الشائعة. وبالرغم من استخدام المصطلح «مذهب التوحيد»، فإنّ المنطق الانفصاليّ – الانعزاليّ هو المهيمن على النصّ، وبخاصّة عند

الإتيان بنصوص لأعلام «درزيّة» كفؤاد أبو زكي وعجاج نويهض وسامي مكارم، إذ تُغفَل صلة هؤلاء بمحيطهم الإسلاميّ كما انعكس الأمر في إنتاجهم الفكريّ. يؤكّد الكتاب أيضًا على «درزيّة» الخلوة منكرًا أيّ صلة لها بالإرث الصوفيّ في الإسلام، لأنّه «الخلوة هي دار العبادة عند الموحّدين الدروز وهي مبنى بسيط لا يبرز في مشهد القرية الدرزيّة العامّ» (التراث التوحيديّ، 2015، ص. 32-41، ص. 44).

صدر مؤخّرًا، في العام 2015، كتاب جديد من التراث الدرزيّ للصفوف الثانويّة من العاشر حتّى الثاني عشر، وفيه يلمس القارئ محاولة واضحة للوصول إلى حالة توازن بين الحقائق التاريخيّة والتوجّهات المؤدلَجة الانعزاليّة والانطوائيّة التي تمليها الوزارة على الطاقم الذي أعدّ الكتاب والمرتبط أصلًا بشكلٍ أو بآخر بالوزارة المعنيّة. فعلى سبيل المثال، في مسألة الأصول الفكريّة والتاريخيّة لمذهب التوحيد يقرّ القائمون على الكتاب بانبثاق مذهب التوحيد من الإسلام الشيعيّ، لكن في الوقت ذاته يؤكّد النصّ أنّ الدروز كانوا عرضةً للاضطهاد، وأنّهم -على ما يبدو- تأثّروا بالثقافة العربيّة، غير أنّهم احتفظوا بخصوصيّتهم الثقافيّة والدينيّة. في ما يتعلّق بنشأة المذهب الدرزيّ، يقول الكتاب: «نشأت الطائفة الدرزيّة على صورتها الحاليّة في مصر مع بداية القرن الـ 11م، وعُرِفت كمذهب توحيديّ تشعّب من التيّار الإسلاميّ الشيعيّ آنذاك. قدّم هذا المذهب، المعروف باسم «مذهب التوحيد»، اجتهادات تفسيريّة في مجال تفسير القرآن الكريم، حتّى شكّل في غضون سنوات قليلة طائفةً توحيديّةً لها ميزاتُها الخاصّة. عاش الموحّدون الدروز اضطراباتٍ عديدةً خلال الأعوام الألف التي مضت منذ تأسيس مذهبهم حتّى اليوم، إذ خاضوا صراعاتٍ وحروبًا مختلفة، عانوا من الاضطهاد وتعرّضوا لمجازر دمويّة. نتيجةً لكلّ ذلك، فقد وجدوا أنفسهم مرغمين على تغيير أماكن سُكناهم، فقصدوا أماكن منعزلة وبعيدة» (التراث التوحيديّ، 2015، ص.9). فالدروز بالرغم من كونهم أصحاب أصول عرْقيّة عريقة تعود إلى اثنتي عشرة قبيلة، هُمْ ليسوا عربًا بالمطلق، وإنّما استمدّوا الكثير من الثقافة العربيّة، وهذا لسان حال النصّ يقول: «خلاصة القول هي أنّ الدروز طائفة لها أصولها العرْقيّة المتينة والواضحة، والتي تعود، على ما يبدو، إلى اثنتي

عشرة قبيلةً قديمة، وصلت إلى منطقة الشرق الأوسط من شبه الجزيرة العربيّة، مهد الديانة الإسلاميّة. وعلى مدى ألف عام، منذ نشأتهم حتّى اليوم، استمدّ الدروز الكثير من الثقافة العربيّة، التي أحاطت بهم، وفي نفس الوقت احتفظوا بخصائصهم الثقافيّة والدينيّة كطائفة موحّدة لها ميّزاتها الخاصّة» (التراث التوحيديّ، 2015، ص. 19).

تشتدّ النزعة الانعزاليّة أكثر عند طَرْق مسألتيْ ماهيّة مذهب التوحيد والعوامل التي ولّدت انغلاق المذهب على ذاته، حيث يحاول المؤلّفون إسقاطَ الصفة الإسلاميّة عن المذهب، شأنهم في ذلك شأن التيّارات التكفيريّة في الإسلام، وتقزيمَ الحقيقة التاريخيّة الثابتة أنّ مذهب التوحيد هو نتاج خالص للحضارة الإسلاميّة على شاكلة مذاهب ومدارس فكريّة أخرى ظهرت في الإسلام كالمعتزلة، والشيعة، والصوفيّة، والشعوبيّة، والأشعريّة، وغيرها كثير. فجاءت الصياغة غاية في الحذر ومراعاة لمبدأ التوازن: «يستند فكر مذهب التوحيد الدرزيّ الى التيّار الصوفيّ في الإسلام كمذهب عرفانيّ – باطنيّ، ومصطلح «العرفانيّة» مشتقّ من «المعرفة»، ويعني معرفة الله جلّ جلاله حقّ المعرفة. وَفقًا للطريقة العرفانيّة – الصّوفيّة، فإنّ عبادة الله جلّ جلاله يجب أن تعتمد على المعرفة من خلال تطهير عميق للنفس. بناءً على ذلك، التوصُّل إلى الإيمان المُطلق بالله تعالى يناله المؤمن الذي وصل إلى حالة «المكاشفة اليقينيّة» التي تعني الاختبار الذاتيّ والذوق الروحانيّ الباطنيّ بإلهام من الله جلّ جلاله» (التراث التوحيديّ، 2015، ص. 36).

تبدو نزعة الاستعداء على المحيط والتأثّر بخطاب تكريس الضحويّة، المنقول عن النموذج الصهيونيّ، واضحةً عند طَرق أسباب انغلاق المذهب. يعزو المؤلّفون ذلك بصورة أساسيّة –وكما هو متوقّع– إلى عامل الاضطهاد، متنكّرين بذلك إلى جملة العوامل الداخليّة والعقائديّة التي تفسّر سرّيّة المذهب وكأنّه ليس بسرّيّ تجاه أتباعه بالأساس قبل غيرهم. فعند التأكيد على الاضطهاد، يبدو النصّ وكأنّه يخاطب الطالب، محذِّرًا إيّاه من المحيط الذي نشأ فيه مذهبُه، زارعًا فيه مفاهيم الاضطهاد والملاحقة التي هي في صميم الكينونة التاريخيّة لليهود، إلّا أنّها ليست بالضرورة مطابِقة للحالة الدرزيّة في الشرق الأوسط. في هذا الصدد، جاء في

النصّ : «لقد تعرّض الموحِّدون الدروز طَوال سنوات وجودهم الألف للكثير من الهجمات العنيفة، المكائد، الدسائس، المؤامرات، الملاحَقة والاضطهاد؛ وذلك بسبب عقيدتهم الدينيّة. فمنذ ظهور هذا المذهب التوحيديّ بشكل مستقلّ وعلنيّ، تعرّض أتباعه لأعمال الملاحَقة والقتل الوحشيّة القاسية من قِبَل معارضيهم. وقد اعتبر هؤلاء المعارضون، الذين كان غالبيّتهم من الشيعة الإسماعيليّة، المذهبَ الجديد عاملًا خطيرًا وكارثيًا، يتهدّد عقيدتهم الدينيّة. فعلى سبيل المثال، سمح الخليفة الفاطميّ الشيعيّ السابع، عليّ الظاهر (1021–1035 م)، لمواطني بلاده ولجيشه بإبادة كلّ من يُصرّح بانتمائه إلى مذهب التوحيد ودعمه له. وقد انضمّ إلى هذا الخليفة حُكّام آخرون من منطقة بلاد الشام، تعاملوا مع الموحّدين الدروز بسياسة القسوة والقبضة الحديديّة.

ولم يَسلم الدروز من شرّ الروم البيزنطيّين أيضًا. كانت الإمبراطوريّة البيزنطيّة إحدى أهمّ القوى في العالم إبّان العصور الوسطى، حتّى سقوط عاصمتها، القسطنطينيّة (إسطنبول، اليوم) في أيدي العثمانيّين في القرون الوسطى المتأخّرة (عام 1453م). اعتبرت الامبراطوريّة البيزنطيّة الدروز أعداءً لها. اِضطَرّت هذه الظروف مؤسّسي المذهب الجديد وأتباعَه الأوائل إلى إخفاء عقيدتهم، وعدم الكشف عنها في بيئة غير ودّيّة، وبهذه الطريقة نجحوا في حماية استمرار كينونة المذهب ووجوده» (التراث التوحيديّ، 2015، ص. 108).

لا يخلو الكتاب من الرسائل المبطَّنة، تلك التي تنظر بصورة غير مباشرة إلى المصالح المنفعيّة المترتّبة على بلورة الهُويّة الدرزيّة في سياقها الإسرائيليّ المباشر وكأنّ الهُويّة الدرزيّة لا تستقيم ولا تقوم إلّا إذا كانت ضمن قالب إسرائيليّ. تبدو هذه الفكرة واضحة عند طَرق مسألة الأماكن المقدَّسة لدى الدروز في إسرائيل، حيث يؤكّد النصّ على مبدأ حرّيّة العبادة الذي تكفله الدولة لمواطنيها الدروز، وعلى الاهتمام الذي أَوْلَته للأماكن المقدَّسة لدى الدروز وكأنّ لسان حال المؤلّف يقول إنّه لولا إسرائيل لَما كانت حرّيّة العبادة، ولَما بقيت الأماكن المقدّسة لدى الدروز على حالها، وكأنّ حرّيّة العبادة والمحافَظة على الأماكن المقدّسة عند الدروز ارتبطتا بوجود دولة إسرائيل ولم تكونا قبلها. ربْط حرّيّة العبادة والمحافظة على الأماكن

المقدّسة لدى الدروز بدولة إسرائيل هو امتداد طبيعيّ بل تجسيد واضح لأَسْرَلة الهُويّة الدرزيّة، والمقصود ربط الخصوصيّة الدرزيّة بسياق إسرائيليّ واضح، باعتبار أنّ هذه الخصوصيّة ليست وليدة التاريخ والعقيدة فحسب، وإنّما هي جزء من الكلّ الإسرائيليّ الواسع. ولذلك لا يخفي المؤلّفون الثناء والمديح لإسرائيل التي صانت مقدّسات الدروز وكفلت لهم حرّيّة العبادة : **«أَوْلت دولة إسرائيل، مع إقامتها في عام 1948م، الأماكن المقدّسة لدى أبناء الديانات المختلفة بشكل عامّ، ولدى الدروز بشكل خاصّ، اهتمامًا كبيرًا. وإذا ما طالعنا وثيقة الاستقلال، رأينا أنّ الدولة تتعهّد بالمحافظة على الأماكن المقدّسة لجميع الديانات، وبضمان الحرّيّة الدينيّة لكافّة الطوائف. وقد نصّت هذه الوثيقة على أنّ : «دولة إسرائيل [...] تُقيم المساواة التامّة في الحقوق اجتماعيًّا وسياسيًّا بين جميع رعاياها، دون فرق في الدين والعنصر والجنس، وتؤمّن حرّيّة الدين، والضمير، والكلام، والتربية والثقافة، وتحافظ على الأماكن المقدّسة لدى كلّ الديانات، وتراعي مبادئ ميثاق الأمم المتّحدة»** (وثيقة الاستقلال، 1948، 14 أيّار).

وفي ما بعد، سَنَّ الكنيست الإسرائيليّ في عام 1967م «قانون المحافظة على الأماكن المقدّسة»، الذي يحمي الأماكن المقدّسة لجميع الأديان في إسرائيل، وينصّ على عقوبة السجن لكلّ من يُدنّس أو ينتهك حُرمة هذه الأماكن، ويمسّ بها. ويقضي القانون بأن «تُحفظ الأماكن المقدّسة من انتهاك حُرمتها، ومن كلّ مساس آخر بها، ومن أيّ شيء، قد يمسّ بحرّيّة وصول أبناء الأديان إلى الأماكن التي يقدّسونها، أو بمشاعرهم تجاه تلك الأماكن» (قانون المحافظة على الأماكن المقدّسة، 1967م). في إطار تطبيق هذا القانون، جرى إصلاح وترميم العديد من المواقع المقدّسة والمواقع التراثيّة الأخرى بتمويل من الدولة، بما في ذلك مقام النبيّ شعيب (ع)، الذي شهد أعمال ترميم وتطوير واسعة النطاق خلال السنوات الأخيرة، ومقام النبيّ الخضر (ع) وغيرهما. مع ذلك، تُموّل مشاريع ترميم وإصلاح المواقع بواسطة التبرُّعات، التي يقدّمها أبناء الطائفة أيضًا، ومن المأمول أن تُرصد السنوات القادمة ميزانيّات إضافيّة، من أجل صيانة جميع المواقع، المحافَظة عليها وتطويرها (التراث التوحيديّ، 2015، ص.ص. 216-217).

يستمرّ التنظير ذاته عند طَرْق مسألة الهُويّة الدرزيّة. وبالرغم من أنّ المؤلّفين

أشاروا إلى البحث الذي أجراه رباح حلبي حول مسألة الهُويّة، جاءت هذه الإشارة إلى بحث حلبي من باب رفع العتب ومحاولة الظهور بمظهر المتوازن الموضوعيّ، بل من باب إظهار أيّ خطاب خارج عن سرب "الهُويّة الدرزيّة - الإسرائيليّة" خطابًا هامشيًّا يفتقر إلى المصداقيّة الشعبيّة، وذلك في تغاضٍ تامّ عن الحقيقة الثابتة أنّ هنالك أزمة هُويّة حقيقيّة وعميقة لدى المجتمع الدرزيّ في إسرائيل بالرغم من تدريز جهاز التربية والتعليم. فالمعطيات التي يأخذها المؤلّفون متطابقة تمامًا مع الخطاب الرسميّ : «أشار 95 % من التلاميذ الدروز إلى أنّهم يفتخرون بانتمائهم إلى الطائفة الدرزيّة وبقِيَمها (93 %). كما أشار غالبيّتهم إلى أنّهم يؤمنون بمبدأين معروفين من مبادئ مذهب التوحيد : خلود الروح والرضا بقضاء الله تعالى. بالإضافة إلى ذلك، 57 % من التلاميذ أشاروا إلى أنّهم يُوْلُون تأدية الفرائض الدينيّة أهمّيّة كبيرة، وَ 41 % معنيّون بالتعمُّق في دراسة المذهب التوحيديّ الدرزيّ. الأغلبيّة الساحقة من الشباب الدرزيّ يشعرون بالراحة والأمن بالنسبة لسكنهم في قراهم وأحيائهم السكنيّة ويشعرون فيها بالأمن. 79 % منهم أعلنوا أنّهم يرغبون في الاستمرار في السكن في قراهم. ومع ذلك، التكاتف الاجتماعيّ ليس بديهيًّا : تقريبًا ثلث التلاميذ لا يعتقدون أنّ جيرانهم سيهبّون لمساعدتهم وقت الضيق» (التراث التوحيديّ، 2015، ص. 256). إنّ طَرْق مسألة الهُويّة اعتمادًا على المعطيات التي جاءت بها رسالة الماجستير التي كتبها سلمان الشيخ، الذي كان أحد القيّمين على جهاز التعليم الدرزيّ، هو في حدّ ذاته إشكال، وذلك أنّها مؤسَّسة ومرتكزة على منطلقات أيديولوجيّة، ولم تعد تعكس الواقع الحاليّ بحكم أنّها أُعِدّت قبل عقود من الزمن. فضلًا عن ذلك، يتجاهل المؤلّفون وجود أزمة هُويّة لدى الأجيال الصاعدة. المقصود أنّ التراث الدرزيّ الذي جاء لبَلْوَرة الهُويّة الدرزيّة وصَوْنها من الضياع أنتج -في ما أنتج- أزمة هُويّة.

بالإضافة إلى إدخال موضوع التراث الدرزيّ موضوعًا تدريسيًّا جديدًا إلى المدارس الدرزيّة، أُعلِن عن أسبوع التراث الدرزيّ داخل هذه المدارس، ويتضمّن هذا الأسبوع إحياء للموروث الدرزيّ عبر فعّاليّاتٍ وأنشطة واحتفالات متنوّعة من أجل إحياء هذا الأسبوع. وقد اشتمل أسبوع التراث الدرزيّ في مَحاوره المختلفة على فعّاليّات

عديدة، من بينها : يوم الطفل الدرزيّ؛ أحجية التراث الدرزيّة؛ معسكر التراث الدرزيّ؛ زيارة أحد الأماكن المقدّسة؛ عروض تتناول التراث الدرزيّ؛ أيّام رياضيّة؛ يوم ذكرى للشهداء الدروز وما إلى ذلك من فعّاليّات في هذا المضمار. وفي السنوات الأخيرة، استحدثت القيادة الروحيّة (بالتعاون مع حركة الشبيبة الدرزيّة المرتبطة بعضو الكنيست عن الحزب اليمينيّ المتطرّف «يسرائيل بيتينو»، حمد عمّار، وقسم المعارف الدرزيّة وغيرهما) ما يسمّى بمخيّم التوعية التوحيديّة الذي يقام في صيف كلّ عام تحت شعار حفظ التراث والتقاليد، وتوعية النشء الجديد على ماضيه، وتاريخه، وأمجاده. ولا تخفى على أحد العلاقةُ العضويّة بين مشروع مخيّم التوعية التوحيديّة ومشروع التراث الدرزيّ الذي استُحدِث في سنوات السبعين، حيث كتب الشيخ أبو حسن موفّق طريف، رئيس الطائفة الدرزيّة الروحيّ، عن فكرة المخيّم قائلًا : «وفي بلادنا، تمّ في السبعينات من القرن الماضي، انتهاج دروس التراث الدرزيّ في المدارس، وقامت في حينه حملة توعية توحيديّة كبيرة، من قِبل وزارة المعارف والثقافة، بالاشتراك مع الرئاسة الروحية الدرزيّة، ومع منتدى السلطات المحلّيّة الدرزيّة، وأقيمت نشاطات كبيرة مكثّفة ناجحة، مثل أسبوع التراث الدرزيّ وبرامج أخرى، لغرس نواة التوحيد في نفوس الأجيال الناشئة. لكن الانفتاح الحضاريّ كان كبيرًا، والانجراف وراء المتغيّرات والمستحدثات من قِبل شبابنا وشابّاتنا كان هائلًا، وكان لا بدّ من عمل شيءٍ ما لتدارُك الأمور ولتحسين الأوضاع، ولعمل كلّ ما يمكن للمحافظة على الشخصيّة الدرزيّة سليمة وكاملة في المجتمع الدرزيّ في البلاد. وعلى ضوء هذه الأوضاع، واستمرارًا للجهود التي بُذِلت في السابق، سعينا بالتعاون مع الشيخ يعقوب سلامة، مدير دائرة الطوائف في وزارة الداخليّة، والشيخ مهنّا فارس، مدير دائرة المعارف الدرزيّة، وعضو الكنيست حمد عمّار، رئيس منظّمة الشبيبة الدرزيّة ونخبة من المشايخ المثقّفين المتديّنين في الطائفة إلى المبادرة في تنفيذ مشروع التربية التوحيديّة، من أجل تحسين الأوضاع، وعلى أمل أن نحافظ على تراثنا، وعاداتنا، وفضائلنا التوحيديّة المتوارثة، في الظروف الجديدة، وفي الأحوال التي فُرِضت علينا، والتي غزت أبناءنا وبناتنا، والتي تحكّمت فينا، واستحوذت على عقولنا» (العمامة، 2014).

من الواضح أنّ الهدف التربويّ الأساسيّ من نصوص كهذه لا يقتصر على تعريف الطالب الدرزيّ على خصوصيّته الدينيّة والثقافيّة، حيث إنّ موضوع التربية التوحيديّة وُضِع للغرض ذاته في لبنان، إلّا أنّ الفرق الأساسيّ بين التربية التوحيديّة في لبنان ونظيرتها في إسرائيل يكمن في التوجّه نحو المحيط. ففي لبنان، يُدَرَّس مذهب التوحيد على أنّه إفراز ثقافيّ للحضارة الإسلاميّة، في حين أنّ التراث الدرزيّ في إسرائيل جاء للتأكيد على الخصوصيّة المذهبيّة المطعَّمة بتوجُّه مُسْتَعْدٍ على المحيط ومنعزل عنه، في استنساخ واضح للنموذج الصهيونيّ. إنّ السبب المركزيّ المعلَن عنه لإدخال موضوع التراث الدرزيّ هو أنّ المدارس الدرزيّة لا تعلّم موضوع الدين على نحو ما هو معمول به في سائر المدارس العربيّة التي يعلّمون فيها الدين الإسلاميّ أو الدين المسيحيّ. بَيْدَ أنّ تحليل المضامين التعليميّة لكتب التراث يُظهر جليًّا أنّ الغاية المعرفيّة لم تكن يومًا المنطلَقَ الأساسيَّ لاستحداث هذا الموضوع، وإنّما أصبح موضوع التراث الدرزيّ وسيلة من شأنها بلورةُ وعي جديد لدى الأجيال الصاعدة يقوم على مفهوم الهُويّة الدرزيّة الإسرائيليّة التي تجمع بين نزعةٍ أقلّويّة – انعزاليّة معادية للمحيط العربيّ، وولاءٍ أعمى للدولة على أساس أنّها حامية لوجود الدروز في المنطقة.

تاريخ للدروز:

السبب من وراء صياغة وتحضير مساق التاريخ للدروز كان -كما جاء على لسان مفتّش الموضوع، السيّد فرحات بيراني- أنّ على الطالب الدرزيّ تَعَلُّم ومعرفة تاريخه. وأكّد بيراني أنّ تعليم التاريخ الدرزيّ لن يأتي على حساب مواضيع أخرى في مساق التاريخ على الطالب أن يتعلّمها.

في العام 1980، أضيف إلى منهاج التعليم مساق التاريخ للدروز، وذلك من خلال إضافة كتابين حول تاريخ الدروز. الكتاب الأوّل يعالج مَنشأ الدروز وبداياتهم، والثاني يتطرّق إلى التاريخ الدرزيّ المعاصر (فلاح، 1980). على العكس ممّا أورده بيراني، أصبح التاريخ الدرزيّ المادّة المركزيّة التي يتعلّمها الطالب الدرزيّ، وشكّلت ما يقارب ثلث مادّة امتحان البجروت. وأمّا الثلثان الأخيران، فقد اشتملا على

تاريخ العرب، وتاريخ الشرق الأوسط، وتاريخ الفترة المعاصرة، وشدّدت امتحانات البـچـروت على تاريخ الدروز أكثر من سواه.

تعليم تاريخ الدروز هو الأكثر مركزيّة في المدارس الدرزيّة، ويشكّل ثلث المادّة الإلزاميّة التي على الطلّاب الدروز تعلُّمها والتقدّم إلى امتحان البـچـروت فيها. علينا أن نذكر أنّ الدروز هم طائفة صغيرة نسبيًّا في المنطقة، وتاريخهم يتداخل مع تاريخ الشعوب العربيّة في المنطقة. من الموادّ المطروحة، يتبيّن أنّ الطالب الدرزيّ ليس ملزَمًا بتعلُّم تاريخ القضيّة الفلسطينيّة وتاريخ الصراع العربيّ - الإسرائيليّ (حلبي، 1997، ص. 30-33).

في النصّ الأوّل لكتاب التاريخ (الذي لم يعد متداولًا الآن)، لجأ المؤلّفون إلى الإتيان باقتباسات من نصوص إسلاميّة تجنح إلى تكفير المذهب الدرزيّ ونعت الدروز بأوصاف قاسية. فالاقتباس المأخوذ عن الدمشقيّ يصف الدروز بالتنكّر للشريعة الإسلاميّة؛ أمّا الاقتباس المأخوذ عن العثمانيّ فيصف الدروز بأنّهم يحلّلون المحرَّمات والإباحيّة في خلواتهم (حلبي، 1997). في المقابل، يأتي وصف المؤرّخ اليهوديّ المعروف بنيامين من طوديلا على أنّهم يقطنون الجبال والهضاب، وأنّهم يحبّون اليهود في محاولة مبطَّنة (لكن مكشوفة) في سبيل إظهار التحالف بين الدروز واليهود على أنّه امتداد لحالة تاريخيّة طبيعيّة تعود إلى الوراء مئات السنين.

تجدر الإشارة إلى أنّه في العام 1988 استُبدِلت كتب التاريخ المخصَّصة للمدارس الدرزيّة بكتب أخرى جرت صياغتها عن طريق وحدة برامج التعليم في جامعة حيفا. من الصعب جدًّا ملاحظة فوارق بين النسختين، عدا فارق واحد يظهر على نحوٍ جليّ يتمثّل في شطب الاقتباسات المأخوذة عن نصوص إسلاميّة تعود إلى القرون الوسطى ويمكن اعتبارها مسيئة للدروز. وفي الواقع، أكثر ما يلفت الانتباه في كتاب «تاريخ الدروز» هو المسائل والحقائق التاريخيّة الغائبة عن الكتاب. وفي هذا الصدد نورد ثلاثة أمثلة. الأوّل متعلّق بالثورة السوريّة الكبرى التي اندلعت عام 1925 ضدّ الاستعمار الفرنسيّ. فمن منطلق طَوْأَفة الدروز وقوقعتهم، يُسقِط الكتابُ البعدَ الوطنيّ والقوميّ عن الثورة السوريّة الكبرى التي وصفها المؤرّخ الكبير فيليپ خوري حِتّي بأنّها ثورة وطنيّة خالصة ضدّ الاستعمار الفرنسيّ. بدلًا من ذلك، يقوقع الكتاب الثورة في سياق درزيّ فئويّ ضيّق، متغاضيًا عن خطاب الثورة السياسيّ

والمواقف الوطنيّة الصادرة عن قياداتها العسكريّة والسياسيّة ومكانة الثورة في الذاكرة التاريخيّة السوريّة، حيث يؤكّد المؤلّفون بمنطق استشراقيّ - إسرائيليّ كلاسيكيّ أنّه :

«لم يُشارك الدروز مشاركة واسعة في حركة القوميّة العربيّة على الرغم من أنّ سلطان الأطرش أصرّ على أن يُلبِسَ ثورته طابعًا عربيًّا وطنيًّا، وعلى أنّها قامت لنصرة الوطن ولتحرير الأرض. ولم ينجح في أن يجعل الثورة ثورة سوريّا عامّةً نظرًا لأنّ القوى الوطنيّة التي كانت تتحرّك على الأرض كان كلّ قيسٍ منها بهوى.

والثورة من ناحية ضحاياها وميادينها وإمداداتها هي ثورة درزيّة لا ريب فيها ولكن مهما قيل فيها فهي علامة بارزة من علامات تاريخ دروز الجبل وتاريخ سوريّا الحديث، وهي خطوة رائدة في تحرير سوريّا فيما بعد. لا يمكن أن ننكر الصراع المحليّ في الجبل، وعلى مستوى مراكز القوى في عائلة الأطرش، لنفهم التوزُّع بين مؤيّدي دولة جبل الدروز وبقائها من جهة، وأولئك الذين يرون فيها جنايةً على الدروز من جهة أخرى.

إنّ علاقة الدروز مع الهاشميّين يمكن أن نفهمها على أنّها تَلاقٍ لمصلحة مشتركة؛ فالهاشميّون يومذاك هم عارضة القوميّة العربيّة، وهم يَدينون بالمَلَكيّة نظامًا دون النظام الديمقراطيّ الحُرّ الذي يؤدّي إلى تفتيت النظام الإقطاعيّ والحمائليّ، ويوفّر تكافؤ فُرص معقولة للجميع، وحصل تماثل مع الهاشميّين من قِبَل الأطارشة من منطلق كونهم عائلة إقطاعيّة كبرى. غير أنّ هذا لا ينتقص من دَوْر سلطان باشا الأطرش كزعيم مخصوص.

هناك من يقول إنّ خطوات السياسة الفرنسيّة في جبل الدروز وسوريّا هي محاولة فعليّة للتعامل مع التركيب العرْقيّ الطائفيّ للشعب السوريّ واقع لم يعترف برأي نظام سابق قام أو فُرِض على سوريّا، وهناك من يقول إنّ محاولة فرنسا هذه هي من أجل خدمة الاحتلال» (فلاح، 1988، ص.ص. 263-264).

المسألة الثانية التي يجدر التوقّف عندها هي تغييب البعد الوطنيّ والقوميّ العروبيّ

والثوريّ في نشاط كمال جنبلاط السياسيّ، حيث يختصر المؤلّفون سرد دَوْر كمال جنبلاط التاريخيّ بجملتين، متجاهلين التحالفَ الأيديولوجيّ والسياسيّ مع فصائل المقاومة الفلسطينيّة، وانخراطَ جنبلاط في التيّار القوميّ العروبيّ منذ مطلع سنوات الستّين، ودَوْرَهُ المؤسِّسَ في قيادة اليسار الثوريّ اللا مؤسّساتيّ، والعلاقاتِ الوثيقةَ التي جمعته بالنظام الناصريّ. فجنبلاط العروبيّ والثوريّ واليساريّ المنطلِقُ خارج حدود الأهل الضيّقة، يجري في كتاب «تاريخ الدروز» تدريزُه من جديد وتحجيم دَوْره التاريخيّ وحصرُه في سياق درزيّ فئويّ لطالما رفض جنبلاط نفسُه التقوقعَ فيه. فالدَّوْر التغييريّ الثوريّ الذي قام به جنبلاط في تاريخ لبنان الحديث يلخَّص كالتالي في الصفحة 330 :

«وفي السبعينات تَزَعّم الجبهة اليساريّة (التحالف اليساريّ) المكوَّنة من الحزب التقدُّميّ الاشتراكيّ وحزب البعث الـمُوالي للعراق والحزب الشيوعيّ وأبناء طائفة الشيعة والفلسطينيّين. وكان الهدف من ذلك إلغاء الميثاق الوطنيّ من عام 1943 وجعل لبنان بلدًا عربيًّا. وهكذا شبّت نيران الحرب الأهليّة بين التحالف اليساريّ والتحالف اليمينيّ في لبنان» (فلاح، 1988، ص. 330).

المسألة الثالثة التي يجب التوقّف عندها هي الدوْر الذي قامت به شخصيّات عسكريّة وسياسيّة درزيّة في تاريخ سوريا بعد الاستقلال. يتناول الكتاب هذا الموضوع تحت العنوان التالي : «الدروز- كبش الفداء في نظر الزعماء السوريّين». وجاء في الكتاب، في سياق التطرّق إلى الانقلابات التي عرفتها سوريا في مرحلة ما قبل الوحدة مع مصر عام 1958، ما يلي :

«تدخّل الرئيس بشارة الخوري والملك حسين وسامي الصلح (رئيس الحكومة اللبنانيّة) فوافقت الحكومة السوريّة على تخفيض الحكم على الذين حُكِموا بالإعدام، كما أرسل كمال جنبلاط رسالة الى الملك سعود طالبًا إليه التدخُّل لمنع ما يحدث في سوريا ولإنقاذ الدولة من حزب البعث المتطرّف، ومن يد المكتب الثاني والشيوعيّين.

لقد أثارت المحاكمة الدروزَ في سوريا، فأبعدت الحكومة السوريّة الجنود الدروز بعيدًا عن الجبل، فأرسلت فرق جيش معزّزة إلى هناك، كما وجّهت تُهمًا إلى الدروز بالخيانة. وفي دير الزور اتّهم أحد الضبّاط كافّة الدروز

بالخيانة. وعندما احتجّ عليه رقيب درزيّ أطلق عليه النار وقُتِل. وفي 3/26 أعلن ناطق رسميّ سوريّ أنّ طائرةً لم يُكشف عن هُويّتها ألقت مناشير فوق جبل الدروز موقّعة باسم (الدروز الأحرار).

لقد استغلّ حزب البعث أمر اكتشاف المؤامرة وقام بتأليف حكومة جديدة، استثنى منها «حزب الشعب» والكتلة الدستوريّة لعلاقتها بالمتآمرين، كما استثنى من الحكومة الجديدة الدروز أيضًا» (فلاح، 1988، ص.ص. 292-293).

يصوّر المؤلّفون المحاكمات والأحكام التي صدرت بشأن شخصيّات سوريّة درزيّة على خلفيّة محاولة الانقلاب الفاشل الذي وقع عام 1956 على أنّها محاكمة لدَوْر الدروز السياسيّ، ومحاولة لاستهدافهم لكونهم دروزًا، وكأنّ القوى السياسيّة السوريّة آنذاك أجمعت على القضاء على دَوْر الدروز السياسيّ في سوريا. فالطريقة التي تُروى بها التفاصيل التاريخيّة تصوّر المحاكمات وكأنّها مؤامرة مدبّرة ضدّ الدروز بسبب هُويّتهم وانتمائهم، لا بسبب ضلوع شخصيّات درزيّة في محاولة الانقلاب. الرسالة المبطّنة من هذا التنظير المؤامراتيّ هي خلق الانطباع لدى الطالب أنّ الدروز مستهدَفون من قِبل المحيط العربيّ والإسلاميّ، وأنّهم مَهما قدّموا فإنّ هذا المحيط ناقم عليهم لكونهم دروزًا. أَلَيْسَ في ذلك صَهْيَنة للعقليّة السياسيّة لدى الطالب الدرزيّ، ومحاولة لإقناعه بأنّ المحيط العربيّ يكنّ له كلّ أشكال الحقد والضغينة، وبالتالي فإنّ النتيجة المستخلَصة هي أنّه لا محالة أمام الدروز إلّا التحالف مع إسرائيل؟

العربيّة للدروز- النصوص الأدبيّة

اللغة العربيّة، باعتبارها الرابط الثقافيّ الأساسيّ الذي يربط الدروز بمحيطهم العربيّ، وُظّفت هي كذلك بغية تحقيق هذا الهدف؛ إذ إنّ النصوص التي اختيرت تصبّ في هذا المنحى. فلاح نفسُه لا يخفي هذا، ويوضّح في كتابه (الصادر عام 2000 عن دار النشر التابعة لوزارة الأمن الإسرائيليّة) بقوله: «هنالك أدب خاصّ بالدروز يشمل هذا الأدب نصوصًا أدبيّة، نثريّة وشعريّة، وضعت على يد أدباء وشعراء ومؤلّفين دروز إضافة إلى نصوص مختصّة بالشأن الدرزيّ وُضعت على يد مؤلّفين ليسوا دروزًا» (فلاح، 2000، ص. 215).

مراجعة النصوص التي تشكّل كتبَ تدريس اللغة العربيّة، المعمولَ بها في المدارس الرسميّة لدى الدروز، ستبيّن الكيفيّة التي جرى بها استخدام اللغة العربيّة –حلقة الوصل الثقافيّة الرئيسيّة التي تربط الدروز بمحيطهم– ابتغاءَ تعزيز النعرة الطائفيّة الانعزاليّة المعادية لمحيطها، ولعلّ تدنّي تحصيل الطلّاب الدروز العلميّ في مجال اللغة العربيّة باعتراف القيّمين على المعارف الدرزيّة– خير دليل على ما نقول (Kramer, 1990, p. 26). فكُتب التدريس التي جرى تداولها في موضوع اللغة العربيّة منذ منتصف السبعينيّات سعت –من خلال المغازي التربويّة المبطّنة والمؤدلَجة– إلى استعداء الأجيال الصاعدة على محيطهم. بذا فإنّ العربيّة سُخّرت لهدف يناقض تمامًا كينونتها الثقافيّة والقيميّة.

أكثر ما يلفت الانتباه، عند مراجعة كتب تدريس الأدب العربيّ في المدارس الدرزيّة، هو التجاهل المطلق لكلّ النصوص التي من شأنها أن تتناول أو تنظّر لمسألة الهُويّة القوميّة، أو الجذور التاريخيّة والأمور الثقافيّة التي تربط الدروز بالمحيط العربيّ والإسلاميّ. فالنصوص الأدبيّة التي يدرسها الطالب، ابتداءً من مرحلة الصفّ السابع حتّى مرحلة الثاني عشر، تستثني أيّ نصّ له دلالة قوميّة أو تنظير فكريّ أو تاريخيّ يتناول الكينونة التاريخيّة والثقافيّة للدروز في المنطقة التي لم تكن يومًا منقطعة عن محيطها، وإن كان عامل الخصوصيّة والمذهبيّة قائمًا وحاضرًا منذ التأسيس للمذهب التوحيديّ الدرزيّ في القرن الحادي عشر في مصر الفاطميّة.

فضلًا عن ذلك، النصوص الأدبيّة تستثني كتابات أدباء ومفكّرين دروز كتبوا في مجالات القوميّة والعروبة والإسلام، كسعيد تقيّ الدين الذي عُرِف عنه انتماؤُه إلى الحزب القوميّ السوريّ، وكمال جنبلاط وشكيب أرسلان ومحمّد آل ناصر الدين وعارف النكديّ وفؤاد الخشن وغيرهم. علاوة على كلّ هذا، عندما اختيرت نصوص لأدباء عُرِفوا بتوجّهاتهم القوميّة أو الإسلاميّة، كشكيب أرسلان وكمال جنبلاط وفؤاد الخشن، اختيرت نصوص ليس لها أيّة دلالات أيديولوجيّة أو سياسيّة، كقصيدة شكيب أرسلان «شكوى وافتخار»، أو قصيدة كمال جنبلاط «دارَ القمرُ على بيتي وغاب» (المنتخَب للصفّ الثاني عشر، 1997، ص.ص. 13-15، ص.ص. 108-111).

بذا فإنّ التوجه واضح، وهو تفريغ اللغة من مضامينها القوميّة الثقافيّة والتاريخيّة وعزلها إلى حدّ بعيد عن محيطها وسياقها، وكأنّ الحركة الأدبيّة في المحيط العربيّ لم

تتأثّر بالتطوّرات السياسيّة أو التحوّلات الثقافيّة والأيديولوجيّة التي شهدتها المنطقة في مرحلة ما بعد زوال الاستعمار الغربيّ المباشر.

امتدادًا لذلك، ليس من قَبيل المفاجأة أن تخلو كتب تدريس الأدب العربيّ من كتابات ونصوص تميّزت بطابعها الثوريّ. فإذا راجعنا كتاب «المنتخَب» بالمراحل المتعدّدة، فلن نجد أيّ نصّ يتّسم بذلك لأدباء وشعراء عُرِف عنهم نزعتهم الثوريّة أو المتمرّدة على النظام السياسيّ أو الاجتماعيّ القائم؛ فلا حُضور لنزار قبّاني أو عبد الرحمن الشرقاوي أو محمّد الماغوط أو مُظفَّر النوّاب أو أحمد مطر أو عمر أبو ريشة، ولكثيرين غيرهم ممّن عملوا بمبدأ السارتريّة القائل بضرورة انخراط المثقّف في حركة تغيير الواقع وتوعية الجماهير واعتبار الأدب رسالة قبل أيّ شيء آخر.

استثناء كتابات أهمّ الأدباء الفلسطينيّين هو علامة مميّزة أخرى لمنهاج التعليم العربيّ في المدارس الدرزيّة. فكتابا الأدب الخاصّان بالمرحلتين الإعداديّة والثانويّة لا يشملان أيّ نصّ شعريّ أو نثريّ لأيّ من الآتية أسماؤهم: محمود درويش؛ غسّان كنفاني؛ معين بسيسو؛ جبرا إبراهيم جبرا؛ أكرم زعيتر؛ إبراهيم طوقان؛ إميل حبيبي؛ كمال ناصر؛ أنطون شمّاس؛ خليل السكاكينيّ؛ محمّد عزّة دروزة... أمّا ما اختير من شعر سميح القاسم فهي قصيدة «أبي» في تجاهل صارخ للكمّ الشعريّ الهائل الذي كتبه القاسم (المصدر السابق، ص. 119-121).

المنطق التفريغيّ ذاته ينسحب على آليّة الانتقاء عند التعامل مع الشعراء والأدباء العرب في العصر الحديث. فمن شعر نزار قبّاني وقع الاختيار على قصيدتين هما «وِشاية» وَ «شبّاك»، في تجاهل متعمَّد ومكشوف لكلّ القصائد ذات التوجُّهات الثوريّة أو العروبيّة أو التمرّديّة أو التغييريّة (المصدر السابق، ص.ص. 69-70).

ثمّة مُميِّز آخر تتّسم به كتب الأدب هو التجاهل شبه المطلق لعصر النهضة الذي اعتبرتْه الباحثة اللبنانيّة إليزابث كسّاب بدايةً للفكر العربيّ المعاصر. فإذا راجعنا كتب الأدب المذكورة، فلن نجد نصوصًا لأعلام النهضة العربيّة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، نحو: المعلّم بطرس البستانيّ، سليمان البستانيّ، أديب إسحاق، وأحمد فارس الشدياق، وجرجي زيدان، وأمين الريحانيّ، وناصيف اليازجي، وفرح أنطون، وعبد الرحمن الكواكبيّ، ومحمّد رشيد رضا، وغيرهم (Kassab, 2010, pp. 17-47).

أراد القيّمون على تعليم العربيّة في المدارس الدرزيّة تجاوز هذه المرحلة، لِما كان لها من انعكاسات وتحوّلات جذريّة على صيرورة اللغة، ولكون هذه المرحلة شكّلت الانطلاقة الفكريّة الهيوليّة للحركة القوميّة العربيّة. كذلك إنّ كتابات عصر النهضة دعت إلى استنهاض العرب من غفوتهم، وتجديد اللغة وحركة الإبداع بها خارج سياق الدين، وجعلها وسيلة لتأسيس مجتمع جديد يقوم على استيعاب الحداثة الأوروبيّة الغربيّة مع كشف كنوز الحضارة الإسلاميّة. وهذا لا يتّفق مع التوجّهات الأيديولوجيّة لواضعي المنهاج الذين أرادوا في الأساس -على نحوِ ما جاء في نصّ توصيات لجنة بن دور- تعزيزَ ولاء الدروز للدولة وللشعب اليهوديّ وتعزيز الهُويّة الطائفيّة المتقوقعة المنعزلة عن مصادرها وجذورها.

الانتقائيّة المؤدلجة هي صفة أخرى اختصّت بها النصوص الأدبيّة. هذه الانتقائيّة انعكست في تجنُّب اختيار أيّ نصّ أدبيّ له مدلولات سياسيّة أو أيديولوجيّة أو تاريخيّة تنزع نحو تأكيد صلة الدروز بمحيطهم العربيّ والإسلاميّ. فمن كلّ ما كتبه أرسلان في أمير البيان وقع الاختيار على قصيدة واحدة وهي قصيدة «شكوى وافتخار»، وجرى تجاهل أهمّ مؤلّفاته، وعلى رأسها كتابه النقديّ النهضويّ «لماذا تأخّر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم؟» (1969)؛ فقد نشر أرسلان مئات المقالات، فضلًا عن آلاف الرسائل والخطابات وعشرات القصائد، واتّسم أسلوبه بالفصاحة وقوّة البيان. كما تجاهل القيّمون على كتب التدريس مقالة لأرسلان في غاية الأهمّيّة وضعها عام 1391 للهجرة تحت عنوان «الدروز أو بنو معروف بإجماعهم عرب أقحاح»، حاول أرسلان من خلالها توظيف موضوع اللغة لإثبات انتماء الدروز إلى المحيط العربيّ، إذ يقول:

> «في نقاوة لغتهم العربيّة وإخراجهم الحروف من مخارجها الصحيحة فلا تجد في الخارج عن الجزيرة العرب من يتكلّم بالعربيّة مثل الدروز ولا من يتلفّظ بالعربيّة مثل الدروز وإنّ المرأة منهم لَتَسُوق الحديث بعبارة إن لم تكن معرَّبة فهي فصيحة صريحة متينة مستعملة فيها الكلمات بالمعاني التي وُضِعت لها فتجدها أصحّ لغةً مِن الرجل العالِم النحويّ من غيرهم. والفصاحة التي اشتهر بها الدروز رجالًا ونساءً آتية من كونهم عربًا» (أرسلان، 1990، ص. 71).

مثل هذا النصّ يمتّ بِصلةٍ مباشرة لواقع الحياة الاجتماعيّة للطالب، وكذلك يختصّ باللغة. بَيْدَ أنّ القيّمين على التعليم في المدارس الدرزيّة آثروا تجاهله رغم بعده الفكريّ واللغويّ المباشر في واقع الطالب. هذا التجاهل يأتي في سياق الانتقائيّة المؤدلَجة الرامية إلى جعل تدريس العربيّة وسيلة للتحصيل العلميّ لا تتجاوز وظيفتها في التواصل بين الجماعة، إلّا أنّها لا تقوم بدور في تكوين خصوصيّة الجماعة والحفاظ عليها.

التدريز ينعكس أيضًا في تعمُّد انتقاء نصوص أدبيّة لمؤلّفين مولودين دروزًا، على الرغم من أنّ هذه النصوص لا ترتقي إلى مستوى نصوص أخرى كان يمكن الاستعانة بها لإثراء العمليّة التعليميّة. المقصود أنّه ثمّة تعمُّد للإتيان بنصوص لمؤلّفين مولودين دروزًا وإن لم يكن هؤلاء مصنَّفين على أنّهم أدباء على مستوى العالم العربيّ، أو لنقل حتّى لو توافرت إمكانيّة للاستعاضة عن نصوصهم بنصوص لأدباء أكثر شهرة وبروزًا وإنتاجًا في العالم العربيّ. فعلى سبيل المثال، من أصل اثنين وستّين (62) نصًّا صُنِّفت في الكتاب الـمُعَدّ للصفّ التاسع، جيءَ بـأربعة عشر (14) نصًّا لمؤلّفين مولودين دروزًا. هذا يعني أنّ حصّة النصوص الدرزيّة وَفقًا لمنطق واضعي منهاج التعليم هي نحو 25% من مجْمَل النصوص، بينما حصّة الأدباء الدروز من مجْمَل الأدباء العرب من ذوي المكانة لا يصل إلى هذه النسبة إطلاقًا (المنتخَب للصفّ التاسع، 1996). الأمر ذاته نجده في كتاب «المنتخَب» الخاصّ بالصفّ الثامن، إذ إنّ أحد عشر (11) نصًّا من بين أربعة وستّين (64) هي لمؤلّفين دروز (المنتخَب للصفّ الثامن، 1996). المنطق ذاته طُبّق في ما يتعلّق بالنصوص الأدبيّة في موضوع اللغة العبريّة، حيث يشير الباحث ياسر سليمان أنّ العديد من هذه النصوص هي لمؤلّفين دروز وتُرجِمت إلى العبريّة (Sulieman, 1994, p. 230).

الأمور لا تختلف كثيرًا في كتب الأدب للمرحلة الثانويّة. ففي كتاب «المنتخَب» للصفّين العاشر والحادي عشر نجد أنّ عشرة (10) نصوص (من أصل ثلاثين نصًّا) مصنَّفةٌ تحت باب النثر الحديث، وهي لمؤلّفين دروز، في حين أنّ خمسة عشر (15) نصًّا من أصل ستّة وستّين (66) في كتاب الثاني عشر هي لمؤلّفين مولودين دروزًا (المنتخَب للصفّين العاشر والحادي عشر، 1996، ص.ص. 64-145، ص.ص. 178-239. والمنتخَب للصفّ الثاني عشر، 1997).

في هذا السياق، يشكّل كتاب الأدب المخصَّص للصفّ السابع الإعداديّ استثناءً، وإن

كان هذا الاستثناء يدلّ على التوجّه العامّ. يُستشَفّ من هذا أنّ هناك نزعة أيديولوجيّة واضحة يؤخذ بها وراء اختيار النصوص تقوم على تعميم الخاصّ وتخصيص العامّ؛ والمقصود بهذا تعزيز الخصوصيّة الدرزيّة من خلال البوّابة الواسعة للأدب العربيّ. فعلى سبيل المثال، في باب النثر الحديث المؤلَّف من المقالة والقصّة (كتاب «المنتخَب من الأدب العربيّ»، ونصوصه للصفّين العاشر والحادي عشر)، عمد القيّمون على كتب الأدب إلى انتقاء أربعة عشر (14) نصًّا، ستّة (6) من بينها هي لمؤلّفين دروز بعضهم لا يمكن تصنيفهم بأيّ حالٍ من الأحوال تحت خانة أدباء محلّيّين، أو على المستوى العربيّ. أبرز مثال على ذلك هي قصّة «الشيخ سليم» (لسلمان فلاح) التي وُضِعت جنبًا إلى جنب مع قصص للمنفلوطي والمازنيّ وسليمان البستانيّ ومارون عبّود وغيرهم (المنتخَب للصفَّيْن العاشر والحادي عشر، 1996، ص.ص. 69-145).

بَيْدَ أنّ البعد الآخر الذي يقف وراء آليّة الانتقاء يتعلّق بالمضامين، أو ما أسميناه هنا الرسائل المبطّنة؛ فقصيدة الشاعر المحلّيّ نزيه خير «رجوع» تندرج في سياق التقوقع الدينيّ والطائفيّ نفسه. هذه القصيدة تتناول عقيدة التقمّص التي اختصّ بها مذهب التوحيد الدرزيّ، وكأنّ نصوص الأدب العربيّ هي الإطار التعليميّ الذي يجب من خلاله إبراز العقائد الدينيّة لدى الدروز (المنتخَب للصفّ الثاني عشر، 1997، ص. 133). ألا يكفي التراثُ الدرزيّ، ذلك الموضوع المستحدَث، لتعريف الطلّاب الدروز بعقائدهم وتاريخ مذهبهم؟ أهو من قَبيل المصادفة الإتيان بنصّ شعريّ ينظر إلى عقيدة التقمّص التي يختصّ بها مذهب التوحيد الدرزيّ دون غيره؟ أليس بالحريّ الإتيانُ بنصوص شعريّة تؤكّد على الجامع الثقافيّ والتاريخيّ بين الدروز وأولئك الناطقين بالضاد من حولهم؟ ولماذا يجب أن تكون العربيّة، التي هي القاسم الثقافيّ الأساسيّ المشترك لسكّان هذه المعمورة، مؤطَّرة في سياق درزيّ صِرف؟

هذه الانتقائيّة المؤدلَجة تنعكس أيضًا من خلال تناول الشعر في العصر العبّاسيّ، حيث خصّص واضعو الكتاب بابًا للشعر الفاطميّ مؤلّفًا من سبعة (7) نصوص، في حين خُصِّص للشعر المشرقيّ في العصر العبّاسيّ أحد عشر (11) نصًّا. أربعة (4) من النصوص الشعريّة المصنَّفة فاطميّةً تختصّ بالمذهب الدرزيّ، ولها خصوصيّة دينيّة عقائديّة هي للأمير سيف الدين التنوخيّ والشيخ الفاضل والشيخ الكفر قوقي (المنتخَب للصفَّيْن العاشر والحادي عشر، 1996، ص. 170-177).

فهولاء الذين تقدّم ذكرهم هم رموز وأعلام دينيّة، وليسوا بأيّ حال من الأحوال رموزًا معروفة في مجال الأدب العربيّ، وكتابتهم لم تتعدَّ السياق الدرزيّ الدينيّ، وبالتالي فإنّ اختصار الإنتاج الأدبيّ الغزير الخاصّ بالعصر الفاطميّ بنصوص شعريّة أو نثريّة مختصّة في الأساس بمذهب الدروز هي محاولة لاغتصاب اللغة والأدب وتوظيفهما في غير ما أُريدَ لهما.

اختيار هذه النصوص، من بين آلاف النصوص التي أفرزها العصر العبّاسيّ، يصبّ في السياق نفسه الرامي إلى التقوقع الطائفيّ المذهبيّ، من خلال استقراء نصوص شعريّة صُنِّفت على أنّها فاطميّة. ضمن سياق الرسائل المبطَّنة، يندرج أيضًا نصّ «نصيحة يثرو لموسى» المُدْرَج في كتاب «المنتخَب» الخاصّ بمرحلة الصفّ التاسع. ففي باب «نصوص دينيّة»، لم يجد القيّمون على تعليم العربيّة في المجتمع الدرزيّ إلّا الإتيان بهذا النصّ الذي يُقصد منه إعادة إنتاج الوعي حول تاريخيّة وأقدميّة حلف الدم بين الدروز والدولة اليهوديّة، فما يُراد من هذا النصّ هو أنّه يُعاد بالحلف إلى الوراء ثلاثة آلاف سنة، عندما قدّم يثرو نصيحته لموسى (المنتخَب للصفّ التاسع، 1996، ص.ص. 229-230).

ما يَلفت الانتباهَ في هذا النصّ أمران اثنان: الأوّل أنّه من كلّ التوراة وقع الاختيار بالتحديد على هذا النصّ، لأنّه يُعتبر المرتكَزَ الأساسيّ لجوقة التنظير حول التحالف التاريخيّ بين اليهود والدروز كأقليّتَيْن مضطهَدتَيْن بدأت العلاقة بينهما بنصيحة قدّمها يثرو نبيّ الدروز في إسرائيل لموسى نبيّ اليهود، وزوّجه ابنته تسيپورا (Derfner, 2009). الأمر الثاني أنّ يثرو ذُكر باسمه التوراتيّ، لا باسمه المتداول عربيًّا بإيحاء من النصّ القرآنيّ (ألا وهو «شُعَيْب»)، وذلك في إشارة ضمنيّة إلى استبعاد المدلول العربيّ للاسم. السؤال الذي لا يمكن تجاوزه هُنا هو: لماذا لم يقع الاختيار -مثلًا- على قصص الأنبياء الأخرى التي يعجّ بها النصّ التوراتيّ، كقصّة يعقوب ويوسف الصدّيق والملك داوود وجالوت، وإبراهيم، والذبيح، وقصّة الملك سليمان الحكيم- وغيرها الكثير؟

تلخيص

كان من الواضح أنّ إقامة جهاز تعليم خاصّ بالدروز لم يكن يرمي إلى تحسين التحصيل العلميّ لدى الطلّاب الدروز، أو إلى الاستجابة لمطلب شعبيّ، بل جاء -في الأساس- تنفيذًا لسياسة رسميّة سعت إلى إعادة بناء الوعي السياسيّ

والثقافيّ لدى الطالب الدرزيّ، من خلال برامج تعليم أُعِدّت خصّيصًا لهذا الغرض. كان ثمّة محاولة خلق وعي درزيّ -إسرائيليّ- انطوائيّ من خلال ثلاثة مساقات رئيسيّة هي : التراث الدرزيّ؛ التاريخ الدرزيّ؛ النصوص الأدبيّة المعمول بها في اللغة العربيّة. كان انتقاء النصوص في الحالات الثلاث مدروسًا جيّدًا، ويسعى إلى تشويه الماضي الدرزيّ وتصويره على أنّه حالة أقلّويّة تطوّرت في معزل عن محيطها، بل إنّها كانت قائمة على الخصومة مع المحيط العربيّ والخوف منه وأنّ «حلف الدم» الذي نظّر له الجيل المؤسِّس لدولة إسرائيل له جذور في تاريخ الدروز، وتعود بدايته إلى علاقة النبيّ شُعَيْب بالنبيّ موسى.

على الجملة، تضع هذه السياسة التربويّة تجاه العرب الدروز إطارًا للخطاب الموضوعيّ والشرعيّ داخل المدارس الدرزيّة والذي لا يتعدّى حدود الوعي الدرزيّ - الإسرائيليّ التي تشمل بداخلها اليهود وتُخْرِج المحيط العربيّ بكلّ ما يعنيه من هذا الوعي. هكذا، على سبيل المثال، فإنّ موضوع الصراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ لا يدرَّس في المدارس الدرزيّة، ولا يُذكَر ضمن أيّ سياق تعليميّ، حتّى إنّ القوميّة العربيّة ذُكرت لمامًا، وعند طَرْق تاريخ الدروز في العصر الإسلاميّ يُقَوْلَب في سياق درزيّ صِرف، بتجاهل صارخ للدور المحوريّ الذي قامت به شخصيّات تاريخيّة درزيّة المولد في الحركات والتيّارات الثوريّة والتغييريّة التي نشطت في المشرق العربيّ، عروبيّة كانت أم يساريّة.

إنّ منهاج التعليم، الذي وضعته وزارة المعارف بناءً على توصيات لجنة بن دور ولجنة شخطرمن، جاء ليخدم أيديولوجيّة محدّدة يمكن تلخيصها بما يلي : تعزيز الهُويّة الطائفيّة الدرزيّة الانطوائيّة لدى الأجيال الجديدة، والولاء الأيديولوجيّ والسياسيّ لدولة إسرائيل، والإمعان في الانعزال عن المحيط العربيّ الإسلاميّ. وبالتالي، فإنّ السياسة التربويّة التي انتهجتها الدولة، بالتعاون مع القيادة التقليديّة وشريحة من المثقّفين الدروز، كانت في الواقع امتدادًا للنهج الذي طُبّق منذ عام 1956 وسعى بخطى حثيثة إلى صَهْيَنة الدروز فكريًّا وسلوكيًّا. فاللغة العربيّة، التي من المفترَض أن تشكّل وسيلة ثقافيّة للتواصل والتعرّف على ثقافة الذات، أصبحت أداة لإعادة إنتاج الوعي وتأطير النشء الجديد بما ينسجم مع الفكر الأقلّويّ الذي جاءت به الأيديولوجيّة الصهيونيّة. اللغة (التي اعتبرها ساطع الحصريّ -متأثّرًا في ذاك بفيلسوف القوميّة

الألمانيّة يوهان چوتليب فيخته- محورَ الفكر القوميّ العربيّ) تصبح في منهاج التعليم الدرزيّ أداةً إضافيّة للتحصيل العلميّ لا غير، وتفقد دلالتها القوميّة، وكأنّ إحياء اللغة العبريّة لم يكن أحد مرتكزات النهضة القوميّة للحركة الصهيونيّة منذ بدايتها. النهج الأيديولوجيّ نفسه الذي كان وراء وضع النصوص التعليميّة، في مجالَي التاريخ والتراث الدرزيّ وغيرهما، هو جزء لا يتجزّأ من سياسة تدريز الدروز التي أُمْعِنَ أكثر فأكثر في تطبيقها منذ منتصف السبعينيّات، وانعكست على نحو واضح في إلغاء البعد الفلسطينيّ، وفي تهميش المدلول القوميّ والثقافيّ وتجاوُز كلّ ما من شأنه أن يتناول عوامل التواصل بين الجماعة الأهليّة ومحيطها.

كون السواد الأعظم من الموحّدين الدروز في سوريا ولبنان، في وعيهم وممارستهم وتوجُّهاتهم السياسيّة والفكريّة مندمجين في المحيط، متفاعلين معه، متناغمين مع تحوّلاته، يعكس -في رأي القائمين على التعليم الدرزيّ- الشذوذَ، وهم بفكرهم الانعزاليّ يمثّلون القاعدة. ولعلّ أزمة الهُويّة التي تعيشها الأجيال الجديدة اليوم هي من إفرازات هذه المناهج التي لم تتورّع حتّى عن توظيف العربيّة لإلغاء الانتماء العربيّ لمجتمع الدروز داخل إسرائيل.

المراجع

أﭬيﭬي، شمعون. (2007). **قِدر من نحاس، السياسة الإسرائيليّة تجاه الطائفة الدرزيّة**. القدس : نشر ياد بن تسڤي. (بالعبريّة)

الحاجّ، ماجد.(1997). الهُويّة والتوجيه بين العرب في إسرائيل. **دولة، إدارة وعلاقات دوليّة**، 41-42. ص.ص. 104-122. (بالعبريّة)

حلبي، رباح. (1997). **جهاز التعليم عند الدروز، 1975-1995**. القدس: الجامعة العبريّة. (بالعبريّة)

لوستيك، أيان. (1985). **عرب في دولة يهوديّة**. حيفا: مفراس. (بالعبريّة)

نيسان، مردخاي. (2010). **إسرائيل في الشرق**. القدس: نشر رئوبين ماس. (بالعبريّة)

أرسلان، شكيب. (1969). **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم**؟ بيروت: دار مكتبة الحياة.

أرسلان، شكيب. (1990). «الدروز أو بنو معروف بأجمعهم عرب أقحاح». لدى : المولى، سعود. (محرر). **الأمير شكيب أرسلان بنو معروف، أهل العروبة والإسلام نصوص مختارة مع فهرست شامل بمؤلفات الأمير و بما كتب فيه و عنه**. بيروت : دار العودة.

عزّام، فايز؛ وَالأسدي، سعود؛ وَأبو شاهين، علي.ن (1996). **من التراث الشعبيّ**. القدس : وزارة المعارف والثقافة والرياضة.

فرّاج، سهيل. (2012). **القضيّة الدرزيّة في كنيست إسرائيل**. استنتاجات اللجنة المشتركة للجنة التربية والتعليم ولجنة الشؤون الداخليّة للكنيست لتعزيز الطائفة الدرزيّة في إسرائيل.

فلاح، سلمان. (1988). **تاريخ الدروز**. جامعة حيفا ووزارة المعارف.

فلاح، سلمان. (2000). **الدروز في الشرق الأوسط**. تل أبيب : وزارة الأمن.

فلاح، سلمان؛ وَعزّام، فايز. (1980). **من أعلام الدروز**. القدس : وزارة المعارف.

لجنة المبادرة العربيّة الدرزيّة. (2005). **الشيخ فرهود قاسم فرهود**. شفاعمرو : دار المشرق.

طريف، أبو حسن موفق. (2014). نفحات قدسية من المقام الشريف. **العمامة**، 118. مستقاة من :

http://www.al-amama.com/index.php?option=com_content&task=blogcategory

ميعاري، محمود. (محرّر). (2014). **مناهج التعليم العربيّ في إسرائيل**. الناصرة.

جامعة حيفا. (1996). **المنتخَب من الأدب العربيّ ونصوصه - للصفّين العاشر والحادي عشر**. جامعة حيفا : كلّيّة التربية، فرع المناهج الدراسيّة.

جامعة حيفا. (1996). **المنتخَب من النصوص الأدبيّة للصفّ التاسع**. جامعة حيفا : كلّيّة التربية، فرع المناهج الدراسيّة.

جامعة حيفا. (1996). **المنتخَب من النصوص الأدبيّة للصفّ الثامن**. جامعة حيفا : كلّيّة التربية، فرع المناهج الدراسيّة.

جامعة حيفا. (1997). **المنتخَب من النصوص الأدبيّة للصفّ الثاني عشر**. جامعة حيفا. كلّيّة التربية، فرع المناهج الدراسيّة.

مَطاح - مركز التكنولوجيا التربوية. (2014). **التراث الدرزيّ -كتاب تعليميّ في التراث والآداب للصفّين الأوّل والثاني** . تل أبيب .

مَطاح - مركز التكنولوجيا التربوية. (2015). **التراث التوحيديّ : كتاب تعليميّ للمرحلة الثانويّة**. تل أبيب.

مَطاح - مركز التكنولوجيا التربوية. (2015). **التراث التوحيديّ للصفّ الخامس**. تل أبيب.

مَطاح - مركز التكنولوجيا التربوية.(2015). **التراث التوحيديّ -كتاب تعليميّ للصفّ الثامن**.

Derfner, Larry. (2009, January 15). Covenant of Blood. **The Jerusalem Post**.

Kassab, Elizabeth. (2010). **Contemporary Arab thought**. New York: Columbia University Press.

Kraemer, Roberta. (1990). **Social psychological factors related to the study of Arabic among Israeli Jwish High School students**. Unpublished Ph.D. School of Education, Tel Aviv University.

Sulieman, Yasir (Ed.). (1994). **Arabic sociolinguistics: issues and perspectives**. Richmond: Curzon Press.

Turkyimaz, Zeynep. (2009). **Anxieties of conversion: missionaries, state and heterodox communities in the late Ottoman Empire**. Doctoral dissertation. University of California, Los Angeles.

القواسم المشتركة بين الطريقة الخلوتيّة والموحّدين الدروز في إسرائيل

عبد الرحمن الزعبي

مقدّمة

لقد ذكر الجبرتي في كتابه عجائب الآثار في التراجم والأخبار، بشأن الطريقة الخلوتيّة، أنّها تُعتبر من أهمّ الطرق الصوفيّة في مصر، وهي التي يبدأ ذكرها بكلمات الشهادتين «لا إله إلّا الله». تفسّر هذه الأهمّيّةُ انتشارَها السريع من مصر إلى البلدان المجاورة حتّى وصولها إلى بلادنا، تحت اسم الطريقة الرحمانيّة الجامعة في منتصف القرن التاسع عشر، نسبةً إلى مؤسّسها في فلسطين الشيخ عبد الرحمن الشريف ابتداءً من مدينة الخليل وانتشارها في مدن وقرى فلسطين حتّى وصولها إلى شرقيّ الأردن (الجبرتي، 1879، ص. 297).

يمكن اعتبار التجديدات التي أدخلها الشيخ عبد الرحمن الشريف، مؤسّس الطريقة، استمرارًا للتجديدات التي طرأت على الطريقة الأمّ في السابق، كإحياء للإسلام الصوفيّ وتجديده القائم على تعاليم الشريعة والفقه الإسلاميّ. هذه التجديدات كان مشايخ الطريقة الذين خلفوه من عائلتي الشريف والقواسمة قد حافظوا عليها، استمرارًا لعطائهم ولعملهم المتجدّد للخدمات الدينيّة والاجتماعيّة والتربويّة التي يقومون بتأديتها على أحسن وجه (محمود، 2005، ص. 3).

الطريقة الخلوتيّة الرحمانيّة الجامعة حافظت على نفسها ونجحت في السنوات الماضية في مجاراة رياح الواقع والحفاظ على نشاطاتها وتقديم خدماتها للسكّان. بفضل هذه الخدمات، استطاعت تجنيد أتباع جدد ومريدين من أنحاء مختلفة في البلاد. كذلك إنّ الطريقة نجحت في إثبات أنّ أفكار ومبادئ الصوفيّة يمكنها النجاح

من خلال سلوك طُرُق واتّباع أساليب عمل ناجحة للوصول إلى أهدافها وتعزيز ازدهارها بالرغم من مجريات ظروف الحياة المتغيّرة للقرن الحادي والعشرين (القاسمي، 1997، ص. 4).

كمثل ذلك هو شأن الطائفة الدرزيّة في إسرائيل، التي يقيم معظم أبنائها في قرى الجليل والكرمل، والتي أُسِّست حسب المذهب الدرزيّ منذ القرن الحادي عشر. هذه الطائفة، كفرقة صوفيّة شيعيّة واصلت الحفاظ على خصوصيّة المذهب وتقاليده ومبادئه، رغم التقلّبات الجمّة التي طرأت على المنطقة منذ تأسيسها حتّى الانتداب البريطانيّ، مرورًا بقيام دولة إسرائيل وانخراط شبّان هذه الطائفة في تأدية الخدمة العسكريّة الإجباريّة المفروضة عليهم ومشاركتهم في وحدات الجيش الإسرائيليّ. هنالك قاسم مشترك بين المجموعتين؛ فبعض الباحثين يرَوْن أنّ الطريقة الخلوتيّة كانت في بداياتها ترتبط بعلاقات شيعيّة في مناطق بلاد فارس، وأنّ انطلاقاتها الأولى كانت من منطقة تبريز في أذربيجان حيث تأسّست الحركة الصوفيّة، وكذلك هو الشأن في حالة المذهب الدرزيّ الذي نشأ وانبثق من المذهب الإسماعيليّ الشيعيّ، ويرَوْن أنّ انطلاقة المذهب الأولى كانت من مصر في عهد الحاكم بأمر الله الفاطميّ عام 1018، وقد شكّل ظهورهما إفرازًا لحالة التعدّديّة الثقافيّة والدينيّة التي طالما امتازت بها الحضارة الإسلاميّة (ليڤتسيون، 1986، ص. 59).

الطريقة الخلوتيّة والطائفة الدرزيّة في هذه البلاد تشكّلان جزءًا مهمًّا من نسيج المجتمع العربيّ الفلسطينيّ. يمكننا ملاحظة نقاط تشابه وقواسم مشتركة أخرى في سلوك ومظاهر هاتين المجموعتين، وذلك من خلال ممارسة طقوسهما الدينيّة دون التدخّل في عقيدة كلّ منهما. أسباب اختلاف وجهات النظر في عقيدتَي المجموعتين مَرَدُّها إلى بعض المؤثّرات التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي ترسّبت على مدى الفترات التاريخيّة التي مرّت بكلّ مجموعة على حِدَة.

هذه الاختلافات وأسبابها لا تعنينا في هذا البحث، وإنّنا في أمسّ الحاجة إلى بحث آخر يتضمّنها بمناقشة عقلانيّة هادئة. من أجل ذلك، جاء هذا البحث الأوّل من نوعه ليؤكّد تلك القواسم المشتركة ويذكرها بغية أن تتعرّف كلّ طريقة على الأخرى بغية التقريب بينهما. لمعرفة هذه القواسم، كان لا بدّ من التعريف

بالطريقة الخلوتيّة وكيفيّة وصولها وانتشارها في بلادنا، ثمّ التعريف بالطائفة الدرزيّة وكيفيّة وصولها والمراحل التاريخيّة التي مرّت بها، وصولًا إلى أيّامنا، ثمّ ذكْر تلك القواسم المشتركة لكلتا المجموعتين اللتين تعملان جاهدتين للحفاظ على خصائصهما، ولمزاولة نشاطاتهما نحو الأفراد والمجتمع من خلال استخدام بعض المصادر التاريخيّة التابعة للمجموعتين.

الطريقة الخلوتيّة في فلسطين

يلفّ الغموض وعدم الوضوح البحثَ التاريخيّ بشأن مصدر الطريقة الخلوتيّة وكيفيّة نشأتها الأولى. يسود الاعتقاد بأنّ تأسيس الطريقة يعود إلى عدّة شيوخ، خلافًا لباقي الطرق التي يعود تأسيسها إلى مؤسّس غالبًا ما تُسمّى باسمه. هؤلاء الشيوخ جُلُّهم من الفرس والأكراد والأتراك، وكانوا قد اتّخذوا لأنفسهم تنظيمًا دينيًّا سُمِّيَ بالخلوتيّة (Trimingham, 1998, pp. 74-75).

امتاز مريدو الطريقة لاحقًا بالاختلاء لفترات معيّنة منذ تأسيسها، امتثالًا لشيوخهم الأوائل، بسبب اعتقادهم بأنّ جاذبيّة الشيخ لمريديه تكمن في الاختلاء بربّه، اقتداءً بالرسول محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) باختلائه وتزهُّده وتفكُّره في غار حراء قبل البعثة. هذا ما نجده لدى الشيخ عمر الخلوتيّ المتوفّى عام 1397 في مدينة تبريز الواقعة غرب بلاد فارس (إيران اليوم)، الذي كان من عادته الاختلاء والتفكُّر في جذع شجرة، حتّى إنّ بعض الباحثين ينسبون له ولعادته تلك تأسيس هذه الطريقة في أواخر القرن الرابع عشر وتسميتها باسمه (Martin, 1972, p. 277؛ ليڤتسيون، 1986، ص. 59؛ القاسمي، 1997، ص. 4).

من أهمّ مبادئ هذه الطريقة : الزهد؛ التقشّف؛ الاعتزال (الاختلاء)؛ الصوم (الجوع الاختياريّ)؛ الصمت؛ السهر؛ التواضع؛ الرضى بالقليل؛ التفكُّر؛ الربط بين المريد والشيخ؛ الامتثال؛ التوكُّل؛ الانفراد بالخلوة التي جاء منها اسمها «الطريقة الخلوتيّة» (دروري، 1983، ص. 22). لقد ركّز شيوخ الطريقة الخلوتيّة الأوائل جلّ جهودهم في القيام برحلات وجولات لنشر طريقتهم في أذربيجان. دمجت الطريقة منذ بدايتها العلم

مع العمل الصوفيّ من خلال إحياء المراسيم الدينيّة كحلقات الذكْر ودروس الوعظ وإرشاد المنضمّين إليها الذين دُعُوا بالمريدين لنشر مبادئها (ڤيـچرط، 1992، ص. 36).

لقد أكّدت وشدّدت الطريقة الخلوتيّة، منذ تأسيسها، على علاقتها وارتباطها بكبار الصوفيّين الأوائل، كأبي القاسم الجنيد وأستاذه الصوفيّ المعروف الحارث المحاسبيّ. هذان الصوفيّان يظهران باستمرار في سند الطريقة الذي يعود إلى الحسن البصريّ، أحد أشهر التابعين للإمام عليّ بن أبي طالب، والذي يعطي الطريقة صفة شرعيّة لقيامها ولاستمراريّة أعمالها[1] (De Jong, 1983, p. 991؛ القاسمي، 1997، ص. 3). من الجدير ذكره أنّ الطريقة كانت في بدايتها ترتبط بعلاقات مع الشيعة في مناطق في بلاد فارس، حيث تأسّست الحركة الصوفيّة الشيعيّة. من هنا يمكن تفسير وجود نقاط تشابه بين مظاهر سلوكيّة للطريقة وبعض الفرق الشيعيّة التي أشار إليها الباحثون في دراساتهم. هذه الروابط أدّت إلى نشوء صعوبات كثيرة وجمّة واجهت الشيوخ في الطريقة في بداية جهودهم لنشرها في أنطاليا وأجزاء أخرى من الإمبراطوريّة العثمانيّة (ليڤتسيون، 1986، ص. 59؛ ڤيـچرط، 1992، ص. 41).

تقوم الطريقة الخلوتيّة على ثلاثة أسس كما يراها الباحث تريمنـچـهام: وجود شيخ قائد له صلاحيات واسعة ذات تأثير بالغ؛ إيمان المريد بشيخه إيمانًا مطلقًا وكاملًا؛ تشجيع حرّيّة تصرّف الشيخ الفرديّة الشخصيّة مع التشديد على مبدأ الزهد والتقشّف والاختلاء. لذا، وفّرت الطريقة لشيوخها حرّيّة التصرّف باختيار الوسائل المتاحة للشيخ، عبْرَ تصرّفه الحرّ وإدراكه الذي لا يتعارض مع رؤى الطريقة وأهدافها. من هنا يمكن تفسير ظاهرة نجاح الطريقة بانتهاجها المذهب السنّيّ لاحقًا، وتفرُّعها إلى عشرات الفروع الثانويّة المستقلّة ولكنّ هذه الفروع بقيت تحافظ على صلة مع الطريقة الأساسيّة الأمّ «الخلوتيّة» (Trimingham, 1998, p. 75).

لقد استفاد شيوخ الطريقة الأوائل من دعم الحكّام لهم، وذاك ما ساعدهم على نشر الطريقة بسرعة في بلاد الأناضول ومنطقة إستانبول لاحقًا. من أمثلة ذلك ما

1. الإمام أبو القاسم الجنيد أحد الصوفيّين الذين حاولوا ملاءَمة الشريعة مع التصوّف ودمجهما للوصول إلى الحقيقة الصوفيّة. عاش في بغداد، وتوفّي عام 910. وهو أحد تلاميذ الصوفيّ المعروف الحارث المحاسبيّ المتوفّى في بغداد عام 857.

حصل في زمن السلطان العثمانيّ بايزيد الثاني (1481-1512) الذي جعل الطريقة تحقّق أوج انتشارها، حتّى عُرِف بلقب «الوليّ». وفي عهد حكم السلطان سليمان القانونيّ (1522-1566) وخَلَفِه السلطان سليم الثاني (1566-1574)، أصبحت الطريقة أكثر شيوعًا وانتشارًا من سائر الطرق الصوفيّة. فقد امتدّ نفوذها إلى أجزاء واسعة من دول البلقان، إلى بلدان حوض البحر الأبيض المتوسّط، وصولًا إلى مصر وسوريا، حتّى إنّ عدد زواياها بلغت أكثر من سبعين زاوية في إستانبول لوحدها. بفضل هذا الدعم الحكوميّ تمكّنت الطريقة من الاندماج في طبقة المجتمع العليا، وذاك ما أسهَمَ في إدخال الإصلاحات الرسميّة داخل الطريقة ذات الطابع السنّيّ (Martin, 1972, p. 282؛ ليڤتسيون، 1986، ص. 59).

لقد أسهم رؤساء الطريقة وشيوخها في انتشارها وتغلغلها في أرجاء واسعة في الدولة العثمانيّة، بفضل شعبيّتهم وتأثيرهم؛ إذ استطاعوا جذب الشعب والحكّام الذين تقرّبوا إليهم طلبًا للمساعدة. الفروع الثانويّة المستقلّة التي تسمّت بأسماء مؤسّسيها انتشرت انتشارًا واسعًا. من بين هذه الفروع، وصل أحدها إلى سوريا في نهاية القرن السادس عشر يُدعى «القرباشيّة الخلوتيّة» على يد الشيخ عبد اللطيف بن حسام الحلبيّ إلى حلب، ثمّ قام بنقل الفرع ونشره في دمشق بمساعدة تلميذه مصطفى بن كمال الدين البكريّ (1688–1749)، حيث تمكّنت الطريقة الخلوتيّة القرباشيّة من التغلغل والانتشار في مناطق واسعة من سوريا وخارجها[2] (Trimungham, 1998, pp. 75-76؛ ليڤتسيون، 1986، ص. 60؛ النبهانيّ، 1962، ج2، ص. 255).

بذل الشيخ البكريّ جهودًا مضنية لتجديد الطريقة الخلوتيّة في الوقت الذي فيه لم يتنازل عن القيام برحلات وعظ وإرشاد في البلاد المجاورة. في بداية تنقّلاته وصل سنة 1710 إلى القدس، ومن ثَمّ زار مصر عدّة مرّات. لقد اتّخذ القدس مقرًّا له حيث انطلق منها إلى البلاد المجاورة لنشر الطريقة. في مصر، تعرّف على

2. من فروع الخلوتيّة الثانويّة: فرع الجماليّة الخلوتيّة ومؤسّسه الشيخ محمّد جمالي بن جمال الدين الإقسرائيّ؛ فرع الشمسيّة الخلوتيّة ومؤسّسه الشيخ شمس الدين بن أحمد سيواس (ت.1601)؛ فرع السنبليّة الخلوتيّة ومؤسّسه الشيخ سنبل بن سنان (ت. 1529)؛ فرع السفيانيّة الخلوتيّة ومؤسّسه الشيخ سفيان والي (ت. 1569)؛ فرع القرباشيّة الخلوتيّة ومؤسّسه علي قراباش (ت. 1685).

شابّ صوفيّ يُدعى محمّد سالم الحفناويّ (1688-1768) الذي تبع الطريقة وقام بنشرها في مصر. لقيت الطريقة الخلوتيّة في مصر رواجًا شعبيًّا ونجاحًا هائلًا، ممّا جعل الشيخ البكريّ يقرّر الاستقرار فيها قبل مماته سنة 1749 (مبارك، 1886-1888، ج3، ص. 129). لقد استطاع الشيخ البكريّ إحداث دمج حقيقيّ بين مبادئ الشريعة وتطبيق التصوّف الحقيقيّ السنّيّ، حتّى أصبحت طريقته مرجعًا لكثير من العامّة والخاصّة، ولم يقتصر انتشارها على القاهرة لوحدها بل تعدّاها إلى مدن مصر الأخرى وأريافها فسُمّيت آنذاك في مصر بالطريقة «البكريّة الخلوتيّة» (ڤيـچرط، 1992، ص.ص. 122-123).

تسلّم الشيخ محمّد سالم الحفناويّ مَشْيَخة الطريقة بعد وفاة الشيخ البكريّ، إلّا أنّه استمرّ كسلفه في تجديدها وإصلاحها حتّى تمكّن من إيصالها إلى المؤسّسات الدينيّة التي كانت في مصر وقتذاك، ولا سيّما عندما تسلّم منصب شيخ مشايخ الأزهر سنة 1757 (الجبرتي، 1879، ج1، ص. 257). لقد أكثر الشيخ الحفناويّ من تعيين خلفاء له، فتمكّنوا من المحافظة على الطريقة وتعاليمها والاستمرار فيها بإقامة فروع للطريقة بعد وفاته تحمل أسماءهم. كان أبرزَ هؤلاء كلٌّ من الشيخ أحمد الدردير الملقّب بالعدويّ (1628-1786)، والشيخ أحمد الصاويّ (1764-1825)، والشيخ عبد الرحمن الأزهريّ (1720-1784)، والشيخ عبد الكريم السمّان. إنّ تراجع الطريقة الخلوتيّة وتقهقرها في مصر بعد ممات الشيخ العدويّ ظهر جليًّا خلال القرن التاسع عشر. في المقابل، تُعَدّ هذه الفترة فترة ازدهار للطريقة في أماكن أخرى في العالم الإسلاميّ، ولا سيّما في بلاد الشام (سوريا ولبنان وفلسطين وشرقيّ الأردنّ) عندما عاد تلاميذ الأزهر الخلوتيّون وقاموا بنشر أسس الطريقة في بلادهم بعد إنهاء دراستهم.[3]

من أبرز الطلبة الشيوخ في بلاد الشام من لبنان في تلك الفترة كان الشيخ محمود الرافعيّ الملقَّب «أبو الأنوار» المتوفّى عام 1848، والشيخ محمّد الجسر الملقَّب «أبو

3. نذكر هنا أنّ الشيخ عبد الرحمن الأزهريّ هو مؤسّس الطريقة الخلوتيّة الرحمانيّة في شمال غرب أفريقيا، وأنّ الشيخ عبد الكريم السمّان هو مؤسّس الخلوتيّة السمّانيّة في بلاد الحجاز واليمن والسودان وجزيرة سومطرا، وأنّ الشيخ أحمد العدويّ وتلميذه الصاويّ هما مؤسّسا الطريقة الصاويّة في بلاد الشام.

الأحوال» (1792-1845)، والشيخ حسن سليم الدجاني من يافا (1788-1858)، وابن عمّه الشيخ عبد القادر أبو رباح الدجاني (1809- 1877) من يافا في فلسطين. هؤلاء الشيوخ تربَّوْا في الطريقة على يد الشيخ أحمد الصاويّ، وأصبحوا خلفاء له وقاموا بنشرها في طرابلس واللاذقيّة وبيروت وصيدا وعكّا والقدس والخليل. من خلال زياراتهم للأماكن المقدّسة في فلسطين، منحوا الطريقة للشيخ عبد الرحمن الشريف الذي تكفّل بنشرها في الخليل وما جاورها من البلدان. نجح الشيخ الشريف في مَهمّته تلك، وساعده في ذلك منصبُه الذي كان يشغله كسكرتير للمحكمة الشرعيّة ونائب القاضي الشرعيّ في قضاء الخليل. شكّلت مدينة الخليل مركز نشاطه حيث كان يخرج للتجوال والتنقّل بين قرى فلسطين وإليها كان يعود. وهذا بالفعل ممّا جعلها مكان تأسيس طريقة خلوتيّة جديدة خاصّة به تحمل اسمه، إذ سُمّيت «الطريقة الخلوتيّة الرحمانيّة الجامعة» (De Jong, 1983, p. 175).

لقد حمل الشيخ عبد الرحمن الشريف عدّة إجازات طرق صوفيّة، بموجبها كان يحقّ له أخذ عهود وبيعات لهذه الطرق. في الوقت ذاته، كان يحضّ تلاميذه على المواظبة على قراءة أوراد طريقته الخاصّة إجلالًا منه لسنده فيها والحفاظ عليها بما يناسب ويوافق إطار روح تعاليم الشريعة. لذا، أخذت هذه الطريقة منهجًا مستقلًّا عن باقي الطرق الخلوتيّة الثانويّة، وصارت تُعْرَف بـِ «الخلوتيّة الرحمانيّة الجامعة» (القاسميّ،1997، ص. 6؛ غرّة، 1993، ص. 124).

بعد وفاة الشيخ الشريف عام 1887، تَسلّم المشيخة الشيخ حسن حسين عمرو حتّى سنة 1919. بعده تَسلّم المشيخة الشيخ خير الدين الشريف، نجل مؤسّس الطريقة، حتّى سنة 1926. ثمّ تَسلّم المشيخة الشيخ حسني القواسمة في الفترة الواقعة بين العامين 1926 - 1944، وكان قد تلقّى العهد من الشيخ حسن عمرو، وتُعتبر فترته العصرَ الذهبيّ للطريقة، حيث امتدّت من الخليل إلى شمال البلاد وجنوبها، عندما انتقل مقرّ إقامته الرئيسيّ من الخليل إلى قرية زيتا في محافظة طولكرم. في الفترة الواقعة بين العامين 1944 - 1962، تَسلّم المشيخة والإرشاد الشيخ عبد الحيّ القواسمة (أخو الشيخ حسني) الذي هاجر إلى شرقيّ الأردن بعد نكبة فلسطين.

نشطت الطريقة في شرقيّ الأردنّ وقِطاع غزّة في فترة مشيخة الشيخ ياسين (1927-1986) الذي خلف عمَّه الشيخ عبد الحيّ سنة 1962. في عهده، أخذت الطريقة ترتقي بفعّاليّاتها ونشاطاتها لخدمة الإسلام والمسلمين، إذ شُيِّد العديد من المساجد والزوايا، وأُنشئت مكتبة أكاديميّة في باقة الغربيّة تُعَدّ رائدةً في المجتمع العربيّ. كذلك إنّ الطريقة قامت بمبادرته إلى تأسيس جمعيّة عثمانيّة سُمّيت «جمعيّة أتباع الشريف حسني» التي خَصّصت أرباح تأجير أملاكها لتحقيق الأهداف الدينيّة والاجتماعيّة. من هذه الأهداف كانت مساعدة المحتاجين من أتباع الطريقة، وتشغيل العاطلين عن العمل منهم، وإنشاء كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في باقة الغربيّة، الكلّيّة التي تُعتبر إحدى أهمّ المؤسّسات التابعة للطريقة منذ تأسيسها في فترة مشيخة الشيخ محمّد جميل في الفترة الواقعة بين العامين 1986 - 1988 (القاسميّ،1997، ص.ص. 62-63).

في سنة 1988، تَسلّم مشيخة الطريقة الشيخ عفيف، أخو الشيخ محمّد جميل، وفي فترته افتُتِحت الكلّيّة واعتَرف بها مجلس التعليم العالي، وهو ما أسهم في انتشار الطريقة انتشارًا واسعًا. كذلك افتُتحت روضات رياض الصالحين. استمرّ الشيخ عفيف في تولّي مشيخة الطريقة حتّى يوم وفاته سنة 1999، حيث توجّه المريدون من بَعده إلى أخيه الشيخ عبد الرؤوف، لانتخابه شيخًا عامًّا للطريقة، وما زال الشيخ عبد الرؤوف يؤدّي خدمته إلى يومنا هذا. تجدر الإشارة إلى أنّ شيوخ الطريقة الأواخر، منذ الشيخ حسني، هم أبناء عائلة القواسمة. لذا، منذ سنة 2005 سُمّيتْ «طريقة القاسمي الخلوتيّة الجامعة». بالمقابل، ما زال أبناء عائلة الشريف يحافظون على الطريقة الخاصّة بهم في الخليل وشرقيّ الأردن تحت اسم «الطريقة الخلوتيّة الرحمانيّة الجامعة». انقسام الطريقة إلى فرعين في فلسطين والأردنّ أدّى إلى تنافسهما في سبيل تحقيق الأعمال التربويّة والاجتماعيّة. منذ تأسيس الطريقة، امتنع شيوخها عن التدخّل في السياسة، وعرفوا كيفيّة ملاءَمة نشاطهم لروح العصر الذي يعيشونه، وهو ما شكّل قوّة دفع لعمل شيوخ الطريقة وسرّ نجاح استمراريّتها وبقائها إلى يومنا هذا (محمود، 2005، ص. 3).

اهتمّت الطريقة الخلوتيّة في بلادنا بفرعيها القواسمة والشريف بنشر العلم والثقافة،

واعتبرتهما عبادة بها يجري التقرّب إلى الله. وكانت وسائل تحقيق ذلك تكمن في إقامة الزوايا وبناء المساجد، لتعليم الناس أمور دينهم عن طريق إقامة الدروس وإلقاء الخطب والمواعظ، وإقامة المجالس لنشر الثقافة الشفويّة، وإقامة دورات خاصّة لتعليم أصول الفقه والشرع الإسلاميّ. كذلك تهتمّ الطريقة بإنشاء مكتبات عامّة وخاصّة في المجتمع العربيّ، وهذه المكتبات مُحَوْسَبة ومجهّزة بأحدث الأجهزة لخدمة طلبة العلم والمعرفة في شتّى المجالات العلميّة. تُشجّع الطريقة تأليف الكتب في شتّى التصانيف. تهتمّ الطريقة بإقامة الشعائر الدينيّة الرسميّة في الاحتفال بالمناسبات الدينيّة والأعياد، وبإيفاد بعض الأفراد للدراسة في المعاهد والجامعات في داخل البلاد وخارجها. تهتمّ الطريقة بتطوير مكتبة كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة حتّى حصلت الكلّيّة على الاعتراف من مجلس التعليم العالي، وإعطاء اللقب الأكاديميّ الأوّل. وفي سنة 2006، جرى الاعتراف باللقب الأكاديميّ الثاني في شتّى تخصّصات الدراسة العلميّة. لقد حرصت الطريقة على إنشاء مركز الإفتاء، وذلك بغية نشر العلم الشرعيّ والفكر الإسلاميّ وتقديم الحلول النظريّة والعمليّة التي تواجه المجتمع في الوقت المعاصر. كلّ ذلك يجري بإظهار معنى الإنسانيّة والوسطيّة لرسالة الإسلام السمحة، بعيدًا عن الغلوّ دونما إفراط ودونما تفريط. تُشجّع الطريقة على التعريف بحضارة الإسلام وإسهاماتها في خدمة البشريّة وتوجيه الدارسين إلى الجمع بين العلم والعمل، والعمل على تطوير البحث العلميّ والإسهام في تحقيق تنمية المجتمع، وذلك عن طريق إصدار بعض الفتاوى الملحّة ونشرها بين الناس، وعن طريق إصدار الكتب والنشرات والرسائل باستخدام وسائل الاتّصال الحديثة مثل الإنترنت للوصول إلى قِطاعات كبيرة من المجتمع. تسعى الطريقة إلى التطوير والتجديد لإيصال رسالتها الخالدة بما لا يتعارض مع النهج الذي بُنِيت عليه. هذا الإشعاع الثقافيّ الحضاريّ يمتدّ على منطقة جغرافيّة واسعة تشمل منطقة المثلّث وصولًا إلى الخليل ومناطق الضفّة الغربيّة، كما أنّها تنشط في قِطاع غزّة بالإضافة إلى عمّان في المملكة الأردنيّة الهاشميّة، وما يجاورها من المدن كإربد والزرقاء، وذلك من خلال عشر زوايا تقوم بخدمة الناس هناك (محمود، 2005، ص.ص. 4-6؛ القاسميّ، 1997، ص.ص. 50-51).

الموحِّدون الدروز في فلسطين

أُسّست الطائفة الدرزيّة في القرن الحادي عشر في عهد الخليفة الفاطميّ الحاكم بأمر الله، كردّ فعل لتأثّر المذهب الشيعيّ بما طرأ عليه من تغيُّرات نتيجة تأثّر بعض الشيعة بالفلسفة الإغريقيّة، حتّى أصبح المذهب الشيعيّ في عهد الفاطميّين خليطًا من الدين والفلسفة؛ إذ قامت طائفة من غُلاة الشيعة الإسماعيليّة الذين ألّهوا الحاكم بأمر الله وقدّسوه، وبذا خرجوا على الإسماعيليّة، ولا سيّما المعتدلين منهم الذين يمثّلون المدرسة الإسماعيليّة القديمة. قامت نواة هذه الحركة الشيعيّة على أيدي الفرس الذين كانوا يقدّسون ملوكهم ويؤمنون بنظريّة الحقّ المقدّس الملكيّ. كان من بين أعظم هؤلاء الدعاة تأثيرًا حمزة بن علي الزوزنيّ، والحسن بن حيدرة الفرغانيّ المعروف بالأخرم، ومحمّد بن إسماعيل أنوشتكين البخاريّ الدرزيّ، وثلاثتهم عملوا جاهدين لتأليه الحاكم بأمر الله في مصر. لقد جاهر حمزة الزوزنيّ بالدعوة لتأليه الحاكم سنة 1017، إذ إنّه يُعتبر المؤسّس الحقيقيّ للمذهب الدرزيّ، وقد استغلّ الأخرمَ ومحمّد الدرزيّ في نشر عقائده. اعتُبرت هذه الدعوة آنذاك محاولةً لإضعاف الدعوة الإسماعيليّة المعتدلة بتشجيع من الحاكم نفسه، إذ إنّه كان يلتقي بهم ويُظهر عطفه عليهم (حسن، 1987، ج4، ص.ص. 259-260).

استمرّ الداعي محمّد الدرزيّ في جهوده في أعقاب مقتل الأخرم سنة 1018، بعد أن رحّب به الحاكم وأجزل له العطاء فألّف الكتب والرسائل من أجل ذلك، ونُسِبت إليه الطائفةُ الدرزيّة على الرغم من أنّه ليس المؤسّس الحقيقيّ للمذهب. وقد استطاع القدوم إلى وادي تيم الله غربي دمشق والعمل على استمالة الناس لمذهبه، حتّى انتشر في جبال لبنان وحوران وأجزاء أخرى من شمال فلسطين بين أقوامٍ أصولُهم قبائل عربيّة تنوخيّة، جاءت من أرجاء البلاد العربيّة في فترات سابقة وسكنت هذه المناطق (حسن، 1987، ج4، ص. 261).

يَعتبر الدروز من الخطأ أن يُعزى مذهبهم إلى محمّد بن إسماعيل أنوشتكين الدرزيّ، ويَرَوْن أنّ اسمهم هو «الموحّدون أتباع الحاكم بأمر الله الفاطميّ»؛ وذلك أنّ عقيدتهم الأساسيّة توحيد الله، وهم يُعْرَفون باسْم بني معروف نسبة إلى قبيلة عربيّة اعتنقت المذهب، أو ربّما هو بمعنى أهل المعرفة والخير. بعد اختفاء الحاكم

سنة 1021، اضطُرّ الإسماعيليّون إلى الإعلان عن ابنه الظاهر إمامًا وحاكمًا للدولة الفاطميّة، إلّا أنّ حمزة بن عليّ رفض التسليم بموت الحاكم، وادّعى أنّه اختفى ليعود لاحقًا ليملأ الأرض عدلًا. رفض حمزة الاعتراف بإمامة الظاهر، وأعلن هو ومن اتّبعه في بلاد الشام انشقاقهم عن الدولة الفاطميّة. حَقدَ الإمام الظاهر على الدروز، وأراد الفتك بهم فأهدر دمهم في أنحاء دولته، وقَتَل منهم الكثير في فلسطين وسوريا. أصبح الدروز في زمن الدولة الأيّوبيّة لاعبًا أساسيًّا في تاريخ المنطقة؛ فقد أسهموا في محاربة الصليبيّين مع صلاح الدين الأيّوبيّ، ونالوا ثقة الأيّوبيّين والزنكيّين وظهرت عائلات معروفة مثل أرسلان والمعنيّين. بعد استيلاء المماليك على بلاد سوريا وفلسطين وطرد الصليبيّين منها، تابعوا تعزيز نفوذهم بالوقوف مع المماليك ضدّ التتار والمغول، ولا سيّما مشاركتهم في معركة عين جالوت سنة 1260. بَيْدَ أنّ ذلك لم يشفع لهم في زمن الظاهر بيبرس، إذ تعرّضوا للاضطهاد، ونزح قسم كبير منهم إلى جبل الشيخ وجبال لبنان. ساعد الدروز الدولة العثمانيّة في بداية حكمها في المنطقة، إلّا أنّهم تعرّضوا خلال فترة حكم الأمير فخر الدين المَعْنيّ إلى اضطهاد كبير بسبب انضمامهم إلى دولته حتّى تحوّل هذا الاضطهاد لاحقًا إلى اضطهاد مذهبيّ. وقف الدروز إلى جانب العثمانيّين ضدّ قوّات محمّد علي باشا أثناء حملته سنة 1830، وصمدوا في جبل العرب إذ كبّدوا المصريّين خسائر فادحة. ظلّت علاقتهم بالعثمانيّين بين مدّ وجزْر؛ فقد تمرّدوا عليهم وخاصّة عندما ثار الشريف حسين ضدّ الأتراك قُبَيْل انتهاء الحرب العالميّة الأولى، فانضَوَوْا تحت لوائه وكانوا في طليعة قوّاته التي دخلت دمشق.

لقد أظهر الدروز خلال فترة الانتداب البريطانيّ على فلسطين اهتمامًا قليلًا بالقوميّة العربيّة التي ازداد زخْمها خلال القرن العشرين، ولم يشاركوا في الإضراب الذي كان في الفترة الواقعة بين العامين 1936-1939، ولا سيّما في المناوشات التي جرت بين اليهود والعرب. في سنة 1939، كانت أغلب القرى الدرزيّة متحالفة رسميًّا مع الميليشيات اليهوديّة، حتّى إنّه في سنة 1948 تطوّع كثير من شبّانها في القوّات اليهوديّة، خلافًا للشبّان المسلمين والمسيحيّين، كما لم تدمَّر أيٌّ من

القرى الدرزيّة سنة 1948، ولم يُجبر الدروز على ترك قراهم. لقد عاش الدروز في فلسطين كجزء لا يتجزّأ من الشعب العربيّ الفلسطينيّ حتّى سنة 1948. لكن عندما أُسِّست دولة إسرائيل، سعت حكوماتها إلى عزل أبناء الطائفة عن إطارهم العربيّ القوميّ، وذلك من خلال اللعب على وتر أنّ الدرزيّة هي مجموعة مستقلّة بحدّ ذاتها، وقرنت ذلك بعلاقة المصاهرة التاريخيّة التي تربط سيّدنا موسى بالنبيّ شُعَيب (Firro, 2005, pp. 223-224).

عملت إسرائيل دومًا لفصل الدروز عن محيطهم الثقافيّ والقوميّ من خلال الاعتراف بهم كأقلّيّة دينيّة وفرض الخدمة العسكريّة الإجباريّة عليهم عام 1956، وإقامة محاكم دينيّة خاصّة بهم سنة 1963. واجه الدروز قرار التجنيد في البداية بمقاومة شديدة، ولكن بالرغم من ذلك استطاعت إسرائيل تمريره وإجبار الشبّان منهم على الانخراط في صفوف الجيش، بالرغم من أنّه ما تزال ثمّة حراكات ودعوات عديدة تطالب بإلغاء هذا القانون الذي فُرِض عليهم. في سنة 1963، فصلت السلطات الإسرائيليّة المحاكم الدرزيّة عن المحاكم الشرعيّة الإسلاميّة، وذلك بغية تعزيز عمليّة فصل الدروز عن المجتمع الفلسطينيّ العربيّ. في سنة 1975، صُدّق على إنشاء مدارس ذات مناهج تعليميّة خاصّة ترمي إلى خلق شعور لدى الطلّاب الدروز بأنّهم ينتمون إلى طائفة مستقلّة لا تربطها بالعرب ولا بالمسلمين أيّ رابطة. وقبلذاك، في عام 1969، اتّخذت السلطات الإسرائيليّة قرارًا بإلغاء الاعتراف بعيد الفطر كأحد الأعياد الدرزيّة، واستبداله بزيارة مقام النبيّ شُعَيب كأحد الأعياد المهمّة (خيزران، 2013، ص. ص. 55-56).

لا تزال طائفة الدروز في فلسطين تحتفظ بشيء من مميّزاتها وخصائصها كطائفة من طوائف المذهب الإسماعيليّ الشيعيّ، ولا يزال كثير من الأسس التي وضعها حمزة بن عليّ وغيره من الدعاة الأوائل قائمًا ومعمولًا به إلى اليوم. من أهمّ هذه الخصائص اتّخاذ الدروز تقويمًا خاصًّا بهم وبه يؤرّخون حوادثهم ويبدأ من سنة 1017، وهي السنة التي ظهرت فيها دعوة تأليه الحاكم بأمر الله، ويعبّرون عن ذلك بـِ «كشف المكنون» أي ظهور التوحيد. من هذه الخصائص أيضًا إغلاق باب الاستجابة الخارجيّة، أي أنّ هذه الاستجابة أغلقت أبوابها بعد انقضاء فترة

الدعوة في وجه كلّ من لم ينتمون إليها. ويبرّرون ذلك بقولهم إنّ الدعوة أبطلت وأغلقت الأبواب، فمن لم يؤمن بقي كذلك إلى الأبد، ومن آمن فقد آمن بلا ردّة.

ينقسم الدروز إلى طائفتين: الأولى طائفة الروحانيّين، وهي الطائفة الملمّة بأمور الدين، وتتألّف من رؤساء وعقّال وأجاويد. يملك رؤساء المذهب جميع أسرار المذهب الدرزيّ، والعقلاء لديهم الأسرار الداخليّة التي تتعلّق بالتنظيم الداخليّ، بينما يملك الأجاويد مفاتيح الأسرار الخارجيّة التي تختصّ بعلاقة مذهبهم بالمذاهب الأخرى. تتمسّك طائفة الروحانيّين بالقواعد السلوكيّة في المعتقد الدرزيّ، فلا يدخّنون ولا يشربون الخمر، ويزهدون في مَسْكنهم ومَشربهم ومَأكلهم، ولهم زيّهم الخاصّ الذي يميّزهم عن عامّة الدروز بلبس العمامة واللباس الأزرق القاتم بالإضافة إلى إطلاق اللحى. لهم أماكن خاصّة للعبادة تسمّى الخلوات، يجتمعون فيها لتأدية الذكر ولسماع ما يُتلى من الكتاب المقدّس لديهم، بالإضافة إلى ممارسة طقوس عبادتهم، ويمكن القول عن هذه الطائفة إنّها شبيهة بفرق إسلاميّة صوفيّة. كذلك لا تعترف هذه الطائفة بالسلطات القائمة ويحكمها شيخ عقل. بعبارة أخرى، هي ترى أنّ المذهب لم يخرج عن أصول المذهب الإسماعيليّ الشيعيّ في جوهره، ولكي يعزّز حمزة بن عليّ الرابطة التي تجمع بين أنصار مذهبه جعل العهد الذي يؤخذ من المستجيبين وثيقة مقدّسة تُلزمهم بالتفاني في سبيل المذهب والتماسك بين أفراد الطائفة.

أمّا الطائفة الثانية، فهم الجسمانيّون الذين ينقسمون إلى الأمراء والعامّة أو الجهّال. الأمراء لهم الزعامة الوطنيّة، يديرون شؤون الطائفة ولا يجوز لهم الانكشاف على رسائل الدروز، بل ينكشفون على شروح هذه الرسائل التي يقدّمها لهم العُقّال. كذلك لا يجوز لهم مطالعة القرآن الكريم، ولا يحقّ لهم المشاركة في الطقوس الدينيّة إلّا بعد امتحانات طويلة وشاقّة تحتاج إلى صبر ومجالدة، ويُرْخَص لهم الاستمتاع بكلّ المحظورات وليس لديهم زيّ خاصّ بهم. أمّا العامّة أو الجهّال، فهم الذين لا يَعرفون من أصول المذهب إلّا اسمه. يحقّ لطائفة الجسمانّيين الدخول في مجالس طائفة الروحانيّين، ويُعتبَرون جهّالًا مَهْما ارتفع وزنهم الثقافيّ والاجتماعيّ. من أراد الانضمام إلى طائفة الروحانيّين، وجب عليه أن يجتاز اختبارًا طويلًا يُظهِر فيه

استعداده لتلقّي المذهب الدرزيّ، بعد أن يؤخذ منه العهد بتبرُّئه من جميع المذاهب والأديان، وبالدفاع عن المذهب والمحافظة على أسراره بموجِب العهد الذي وضعه حمزة بن عليّ الزوزنيّ – العهد المسمّى «ميثاق وليّ الزمان» (حسن، 1987، ج4، ص.ص. 262-263).

النساء كذلك في المجتمع الدرزيّ ينقسمن مثل الرجال تمامًا إلى قسمين: عاقلات وجاهلات. النساء العاقلات يلبسن النقاب (ويسمّى «الصاية»). وإذا كانت الزوجة من العاقلات وزوجها من الجهّال، فلا يجوز لها أن تخاطبه في أمور الدين، ولا أن تُطْلعه على ذلك، ويجب عليها إخفاء كتب المعتقَد الدرزيّ عن زوجها لئلّا يراها. لدى الدروز منصب «شيخ عقل» يُتولّى بالانتخاب أو بالاتّفاق بين الزعماء وكبار رجال الطائفة. لشيخ العقل هذا أعوان في كلّ مدينة أو قرية، ولشيوخ العقل هؤلاء هنالك الشيخ الروحانيّ للطائفة الذين يُجِلّونه ويعتبرونه مرشدًا روحيًّا لهم وللطائفة. للطائفة الدرزيّة كتابهم الخاصّ يسمّى «المتفرّد بذاته»، وعندهم رسائل مجموعها 111 رسالة تسمّى «رسائل الحكمة»، وهي من تأليف حمزة بن عليّ وبهاء الدين التميميّ. كذلك لدى الدروز كتاب «ميثاق وليّ الزمان» الذي يؤخذ العهد بموجبه للدخول في عقيدة ومذهب التوحيد، وكتاب «النقض الخفيّ»، وكتاب «النقط والدوائر» وجميع هذه الكتب والمؤلّفات تتحدّث عن جوهر مكنونات العقيدة الدرزيّة حسب المذهب الإسماعيليّ الشيعيّ.

يعتقد الموحّدون الدروز بأنّ الله واحد أحد، لا إله إلّا هو، ولا معبود سواه، الواحد الأحد الفرد الصمد المنزَّه عن الأزواج والصور، وهو الحاكم الفعليّ والأزليّ للكون وممثوله في القرآن الكريم وفي مواضع كثيرة من رسائل الحكمة. الله هو حاكم الحكّام عن الخواطر والأوهام فلا شبيه للاهوته أو حلوله في أحد من البشر، ومع ذلك يؤمنون بضرورة تقمُّص الأرواح وانتقال الروح إلى آخَر بعد وفاة صاحبها. غاية علم التوحيد لديهم هو رفع البشر إلى منازل عالية تبدأ من مرحلة الموحّد، وهي اتّباع الحلال واتّباع مبادئ التوحيد وتشمل منازل عدّة: منزلة العدل والطهارة، ومنزلة الصدق، ثمّ منزلة الحدود، ومنزلة المؤانسة أو الناسوت وهي سعادة السعادات وغاية الغايات من خلق الوجود وخلق النفوس، وهي أيضًا

جوهر التوحيد، فما على المنضمّين إلى المذهب إلّا صيانةُ أنفسهم من المعاصي وعملُ الخير بين البشر. للوصول إلى هذه المنازل الرفيعة، على متّبِع المذهب أن يتحلّى بوصايا سبع أو الفضائل السبع وهي : صدق اللسان؛ حفظ الإخوان؛ ترك عبادة العدم والبهتان؛ البراءة من الأبالسة والطغيان؛ التوحيد للمولى في كلّ عصر وزمان؛ الرضى بفعل المولى كيفما كان؛ التسليم لأمر المولى في السرّ والعلن.

أمّا منزلة الحدود في عقيدة التوحيد، فهي بالألوان وذات نجمة خماسيّة ترمز إلى خمسة من كبار العلماء والمنظّرين الذين كان لهم الدور الأوّل والأساسيّ في إرساء دعائم المذهب الدرزيّ. وهذه الحدود هي على النحو التالي : اللون الأخضر ويرمز إلى «مولاي العقل» (وهو لقب لحمزة بن علي الزوزنيّ)؛ اللون الأحمر ويرمز إلى «مولاي النفس» (وهو لقب لأبي إبراهيم بن محمّد بن حامد التميميّ)؛ اللون الأصفر ويرمز إلى «مولاي الكلمة» (وهو لقب لأبي عبد الله محمّد بن وهب القُرَشيّ)؛ اللون الأزرق ويرمز إلى «مولاي السابق» (وهو لقب لأبي خير سلامة بن عبد الوهّاب السامريّ)؛ اللون الأبيض ويرمز إلى «مولاي اللاحق» (وهو لقب بهاء الدين أبي الحسن السموقيّ المشهور بـِ «الضيف») (حسن، 1987، ج4، ص. 264).

على الموحّدين الدروز أن يتزاوجوا في ما بينهم ولا يجوز ذاك مع غيرهم، والزواج يجب أن يكون مبنيًّا على القبول والمحبّة والائتلاف والإنصاف والعدل والمساواة. لذلك يُحظَر تعدّد الزوجات؛ لأنّ هذا يخلّ بالعدل ويقضي على الإنصاف المقصود. من شروط الزواج تعرُّف كلّ من الزوجين بالآخر، والتعرّف على الحالة الصحّيّة أو الروحيّة أو العقليّة لكلّ منهما، يجب على الزوج أن يعامل زوجته بالعدل والمساواة والحبّ، وعلى الزوج أن يساوي زوجته بنفسه وينصفها ممّا تملك. لكلا الزوجين الحقّ في طلب الطلاق، ولكن بعد الطلاق لا يحقّ لأيّ منهما أن يعاود الاقتران بالآخر، وفي حالة الطلاق يحقّ للآخر الحصول على نصف ما يملك زوجه أو زوجها. يستند القضاء الشرعي لدى الموحدين الدروز إلى المذهب الفقهي الحنفي في بعض القضايا، خصوصاً الولاية والوصاية (تقي الدين، 2000).

مظاهر التشابه بين الطريقتين

من خلال الاطّلاع على سلوك ودراسة الطريقة الخلوتيّة وطائفة الموحّدين الدروز، يتّضح أنّ هناك تشابهًا وقواسم مشتركة بين المجموعتين في السلوك وفي بعض المظاهر الخارجيّة. الرابط المهمّ في القواسم هو موضوع الخلوة؛ فهي تشكّل مكان عبادة لكلّ منهما.

أ. **الخلوة**: وهي مكان عبادة عند الطريقة الخلوتيّة التي جاءت تسميتها من الخلوة نفسها، فهي نوع من الاعتكاف يُقصد به تنقية القلب ممّا علق به من مفاتن ومَعاصٍ أثناء ممارسة الحياة العاديّة، ويُنصح به السالك بين الفترة والأخرى ليتفرّد به القلب لذكر الله والتفكُّر في مخلوقاته، وذلك بإرشاد الشيخ ونصحه الذي يعالج هذه الآفات. مدّة المكوث في الخلوة يحدّدها الشيخ، والهدف منها الابتعاد عن زخرف الدنيا فترة من الوقت يستريح فيها الجسد من مشاغل الدنيا ويأخذ القلب جرعةً من الإيمان تدفعه إلى السموّ لعمل الخير والإنصاف بين الناس. تُعَدّ الخلوة ركنًا مهمًّا من أركان الطريقة استمدّت مشروعيّته من القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة حينما كان الرسول محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) يختلي بنفسه مع ربّه في غار حراء، ليتفكّر في مخلوقات الله ويتعبّد فيه الليالي والأيّام. في الطريقة هناك خلوة صغرى وأخرى كبرى؛ الصغرى مدّتها ثلاثة أيّام بلياليها، والكبرى مدّتها أربعون يومًا يُمضيها المختلي بالصلاة وقراءة القرآن وذِكْر الله وَفقًا لتعاليم الشيخ وإرشاداته (الشريف، 1998، ص.ص. 188-189).

أمّا عند الموحّدين الدروز، فالخلوة هي بمثابة بيت للصلاة والمجاورة الدينيّة. هي مكان فارغ ومتروك؛ ولا يجري الاختلاء بربّ العالمين إلّا بعيدًا عن المجتمع الخارجيّ. هي في الأساس انقطاع عن الناس والعمل على التقرّب إلى الله. ولا يُفهم من هذا المعنى ما يُفهَم من الرهبنة عند المسيحيّين أو الانقطاع عن الأهل والأولاد بلا معيل، فهذا تواكُل يُنافي التوكّل. موقع الخلوة معزول عن البيوت في القرية أو المدينة بسياج خاصّ، وشبابيكها قريبة من السقف، وتفتقر في الداخل إلى الأثاث، وأرضها مغطّاة بالحصير أو بالسجّاد، ويرمز ذلك إلى التقشّف والخشوع الله. يتوافد الناس إليها للصلاة. هي مقسومة في الداخل إلى جزأين، أحدهما للرجال والآخر للنساء مع فصل تامّ بينهما.

ب. **الذكر**: يُعتبر الذكر الركن الثالث في الطريقة الخلوتيّة، ويعني في معظم النصوص التسبيحَ والتهليل والذكر بأسماء الله الحسنى والصلاة على الرسول محمّد (صلّى الله عليه وسلّم). شجّع القرآن الكريم على الإكثار من الذكر، كما أنّ السنّة النبويّة الشريفة قد حضّت على ذلك. فالذكر يُعتبر دواءً نافعًا لكلّ أمراض النفس، وهو الصاقل للقلب والدافع للبلاء والحزن والغمّ، الجالب للسَّكينة والصبر والرضى والحبّ. يُشرَّع الذكر في الطريقة سرًّا وجهرًا، ولكن الذكر الجهريّ أفضل إذا خلا من إيذاء قارئ أو نائم أو مصلٍّ، وإذا خلا من حبّ الشهرة ومن الرياء. تشجِّع الطريقةُ الذكرَ جهرًا بأسماء الله الحسنى، وبأوراد خاصّة يوميّة في الصباح والمساء وأثناء الليل تسمّى أورادًا وأحزابًا، وهي عبارة عن أدعية خاصّة تتضمّن الحمد والشكر على نعمه وعَدّ صفاته وتسبيحه وترديد أناشيد دينيّة خاصّة. قام بتأليفها مؤسّس الطريقة الشيخ عبد الرحمن الشريف، وقد جُمعت هذه الأوراد في كتاب يسمّى «ورد الدرّة الشريفة»؛ وهو الكتاب الواجب قراءته على كلّ مريد منتسب إلى الطريقة. يَقرأ هذه الأورادَ الشيخُ ومِن حولِه الأتباع على شكل حلقة يردّدون ما يقرأه بهدوء وصمت وتفكُّر. في المعتاد، تقام حلقات الذكر في الزوايا أو تحت قبّة السماء في أيّام الصيف الحارّة؛ إذ إنّ الذكر عند الخلوتيّة يُعتبر غذاءً روحيًّا زخْمًا يبلغ بأتباعها حدّ نشوة الهيام الصوفيّ الإلهيّ (الشريف، 1998، ص.ص. 166-167).

أمّا الذكر عند الموحّدين، فهو يجري في كلّ قرية من قراهم في الخلوة التي تتّسع لأكبر عدد من السكّان، ويُطْلَق على المكان «الخلوة» أو «مجلس حمزة»، وهو يتألّف من غرفة كبيرة تتوسّطها طاولة ثابتة ارتفاعها سبعون سنتمترًا، ويعلوها ستار من القماش ارتفاعه متر ونصف المتر ويقسم الغرفة إلى قسمين: قسم خاصّ يجلس فيه الرجال، وآخر تجلس فيه النساء، ولكلّ قسم باب ونافذة في مكان منفرد، وذلك لفصل الرجال عن النساء. يكون الذكر حسب المذهب الدرزيّ بأن يجلس الإمام (وهو شيخ العقل) في صدر الغرفة، ويجعل ظهره إلى الطاولة ثمّ يجلس الشيوخ عن يمينه وشماله بصفوف غير منتظمة. كفرقة صوفيّة يبدأ الإمام الوعظ بقراءة قصص وحكايات صوفيّة، بعدها يقف شيخ العقل مع الحضور رجالًا

ونساءً مردّدين بصوت واحد : «يا سميع يا سميع»، ثمّ يجلسون، وفي هذه اللحظة ينصرف الدروز من طائفة الجُهّال من الرجال والنساء ولا يبقى منهم إلّا العُقّال من الجنسين. بعدها تبدأ المرحلة الثانية فيبدأ الشيخ أو من يكلّفه بتلاوة شرح إحدى رسائل الحكمة. وبعد الانتهاء من القراءة يقفون جميعًا مردّدين : «يا سميع يا سميع». يجلس الجميع بإرشاد الشيخ، وهنا تبدأ القراءة الجماعيّة فيبدأون بالميثاق، ثمّ ينتقلون إلى الرسائل الدرزيّة ويسجدون عند ذكر كلمة «هو الحاكم المولى بناسوته يرى»، ويرفعون أيديهم متضرّعين ومردّدين بعض الأدعية.

ج. **المصافحة** : يلاحَظ على أتباع الطريقة الخلوتيّة مصافحةُ الأيدي مع تبادل تقبيل الأيادي في ما بينهم أثناء طرح السلام. هذه الطريقة من طرح السلام متعارَف عليها بين أَتْباع الطريقة، وتستمدّ مشروعيّتها من السنّة النبويّة الشريفة وآثار الصحابة (رضوان الله عليهم)، حيث أجاز الشرع الحنيف تقبيل أيدي العلماء والصلحاء والوالدين، لأنّه شعار ومظهر من مظاهر التواضع لدى أهل الفضل والصلاح. كان من فهمهم لشرع الله أن يتبادلوا تقبيل الأيادي في ما بينهم دونما فارق بين فاضل ومفضول، وسيّد ومَسود؛ فيقبّل التابع يد المتبوع إقرارًا بفضله وتقاه، ويقبّل المتبوع يد التابع تواضعًا وحبًّا حفظًا لقلبه، فيكون السلام بين المريدين يدلّ على الإيمان القويّ والتواضع الجَمّ والحبّ الصادق في الله، كما أنّه يدلّ على نفس طاهرة مزكّاة لا يشوبها الكِبْر ولا الحقد ولا التعالي، ويرمز إلى التواضع حسب شعارٍ معمول به في الطريقة : «الطاعة تجمعنا والمعصية تفرّقنا» (الشريف، 1998، ص. 148).

أمّا المصافحة عند الموحّدين الدروز، فهي تجري عبر تشبيك الأصابع ووضع كفّ يد الرجُل اليمين في كفّ يمين الآخر، وترمز إلى التآخي والعمل على التفاني للدفاع عن الطائفة والذود عن مبادئها والحفاظ عليها واعتبار أنّ أبناء الطائفة إخوة جميعًا جهلاءَ كانوا أم عقلاء .

د. **العِمامة** : من ضمن التقاليد المتّبَعة لدى أتباع الطريقة الخلوتيّة التميّز بسحنة خاصّة بهم. فأتباع الطريقة يطلقون لحاهم ويعتمرون العمائم البيضاء المرتفعة،

كما أنّهم يرتدون الملابس البيضاء ذات الأحزمة على جنباتهم. كذلك يتّميزون بأنّهم يضعون المسابح ذات المئة حبّة بألوانها الداكنة التي تُستعمل للذكر على عدد أسماء الله الحسنى. إنّ الملتزمين من الأتباع يعتمرون العمائم البيضاء المرتفعة (وتُسمّى أيضًا «شمّالة»). أمّا التابع الصغير أو الجديد، فيرتدي غطاءً صغيرًا على الرأس يُسمّى الطاقيّة، وأحيانًا يكون بلا غطاء للرأس. كذلك الحال عند شيوخ العقل الموحّدين الدروز؛ فهم يغطّون رؤوسهم بالعمائم البيضاء المرتفعة، والشبّان من طائفة العقّال يرتدون الطواقيّ المنسوجة، ويمتازون بزيّهم الخاصّ بارتداء القِباء الأزرق القاتم اللون، بالإضافة إلى إطلاق لحاهم. يمتنع مريدو الطريقة المتزمّتون من الدروز الروحانيّين العُقّال عن الاشتراك في الأعراس، خوفًا من الاختلاط بالنساء أو سماع الموسيقى، كما أنّهم لا يمتلكون في بيوتهم أجهزة الراديو أو التلفزيون، ولا يحملون الهواتف النقّالة. هم لا يقرأون الصحف، ولا يهتمّون بالاستماع إلى الأخبار، لأنّ السياسة لا تعنيهم ويعتبرونها مُخِلّة ومُفسِدة لعبادتهم التي بفعلها سُمّوا بالدراويش. هم ملتزمون بأعمالهم وأقوالهم والتمسّك بالشريعة ونبذ الخرافات والبدع والتواكل (عبد النور ، 1992 (أ)، ص.ص. 164-165؛ يحيئيل-حيليك، 1992، ص.ص. 11-12).

هـ. زيارة القبور والأضرحة (مزارات) : ما يميّز الصوفيّين مَراسمُ وطقوسٌ دينيّة خاصّة مؤسَّسة على الحماسة الدينيّة الغيبيّة، أو غلبة الشعور على العقل والإيمان بالغيبيّات. هدفهم من ذلك البحث عمّا يسمّى بالهيام الصوفيّ من خلال أسماء الله الحسنى، وهو ما يُعْرَف بالذكر وقد يصحبه التغنّي والإنشاد بأدعية خاصّة وابتهالات إلى الله. كذلك يشترك الصوفيّون في مسيرات دينيّة خاصّة يزورون خلالها الأماكن المقدّسة، من بينها زيارة قبور الأولياء والأنبياء، وإقامة الموالد تقديسًا لذكرى ولادتهم أو ذكرى مماتهم. في أثناء الزيارة، يحيطون بالقبر، ويصلّون حوله أو بقربه، ويضيئون الشموع حوله، ويكتبون أمانيهم ودعواتهم على قصاصات ورقيّة، أو يربطون أشرطة خضراء صغيرة كحُجب لدرء المخاطر أو لطلب الاستجابة. من المتّبَع ذبح الذبائح وإعداد الطعام وتقديمه للفقراء والمساكين إيفاءً بنذورهم. للطريقة الخلوتيّة أسلوبها الخاصّ في هذه المسيرات الدينيّة

والمزارات التي كانت تقام في فلسطين خلال الاحتفالات الدينيّة التقليديّة الشعبيّة المسمّاة المواسم، إلى أن مَنع قيامَها الانتدابُ البريطانيّ وألغاها. مِن أشهَر هذه المواسم: موسم النبيّ موسى لدى سكّان القدس والخليل ونابلس؛ موسم النبيّ صالح لدى سكّان الرملة ويافا وضواحيها؛ موسم هاشم بالقرب من غزّة؛ موسم حسين بن عليّ بن عليل بالقرب من عسقلان؛ موسم النبيّ روبين لدى سكّان يافا وقراها المجاورة.

إنّ زيارة القبور والأماكن المقدّسة تجوز لالتماس العظة والعبرة والتبرّك والدعاء. زيارة قبور الأنبياء والصحابة والصلحاء يُقصد بها دعاء الله بجانب مراقدهم والتبرّك بهم لتحقيق أمانيهم وللاستجابة لطلباتهم بالمغفرة والصفح. لطائفة الموحّدين الدروز العديد من المقامات والمزارات التي يزورونها خلال السنة. من هذه الأماكن مقام النبيّ شُعَيب في حطّين، وتقام الزيارة في الأيّام الأواخر من شهر نيسان. وهنالك زيارة مقام النبيّ سبلان في حرفيش في شهر أيلول من كلّ عام، ومقامات أخرى كمقام الخضر في كفر ياسيف، ومقام يوسف الصدّيق في يركا. خُصّصت حول هذه الأماكن المقدّسة أراضٍ تابعةٌ للوقف الدرزيّ، المسؤول عنها هو الشيخ الروحيّ للطائفة من عائلة طريف. يقصدها الدروز للتبرّك بها، وللوفاء بالنذور وتقديم الذبائح وتجهيز الطعام للزائرين الذين يزورون المقامات في هذه المناسبات الدينيّة (Firro, 2005, pp. 217-239).

و. بناء المقابر الخاصّة: يستمرّ التضامن في الطريقة الخلوتيّة حتّى بعد الانتقال إلى الدار الآخِرة؛ إذ إنّ الطريقة تمتلك قسائم أرض تُستعمل كمقابر جماعيّة. وكلّ قسيمة من هذه القسائم تسمّى «فستقيّة»، يُدفَن فيها الموتى في قبور تقع داخل الأرض، تُدفن فيها الجثامين بصورة متقابلة وبصفوف متوازية دون أيّ إشارة أو ذكر للقبر أو لصاحبه في القسم العلويّ من الأرض. القسم العلويّ من هذه المقابر عبارة عن سطح مستوٍ من الإسمنت في الإمكان تغطيته بتراب حتّى يصبح على شكل أحواض من الورد والأزهار. العِبرة من إخفاء أسماء أصحاب القبور مَرَدّها إلى الرغبة في الحفاظ على تحقيق المساواة بين الناس في الموت أمام الله؛ إذ لا فرق بين غنيّ وفقير، ولا بين سيّد وبسيط، ولا بين من ينتمي إلى عائلة معروفة

ومن هو مغمور النسب (درورري ، 1983). هذه المقابر عبارة عن غرف كبيرة مبنيّة تحت الأرض، كلّ غرفة منها تتكوّن من صفّين متقابلَيْن ومتوازيَيْن من القبور، وفي كلّ جانب منها فتحة مغطّاة بالتراب والرمل تُفتح عند الحاجة عند دفن المتوفَّى. يمكن وصف هذه المقابر بالجنائن التي أراد بانوها تشبيهها بالجنّة. الداخل إلى هذه المقابر تشدّه وتبهره نظافتها ورعايتها والعناية بخضرتها الوارفة الظلّ على طرقاتها الواسعة المزيّنة بأشجار الزينة والأشجار المثمرة. في وسط هذه المقابر طُرُق مؤدّية إلى الداخل مغطّاة بصفائح معدنيّة تتدلّى منها عناقيد الكرمة، ومزيّنة بلائحات صفراء اللون، كُتبت عليها آيات من القرآن الكريم والأحاديث النبويّة. هذه الكتابات وُجِدت لتذكّر الزائر بعظة الموت وإحياء التوبة والإنابة الله والإقبال عليها بشوق ورهبة، وذلك إصلاحًا لدينه ودنياه في حياته ومماته (يحيئيل-حيليك، 1992، ص.9).

كذلك الأمر بالنسبة لطائفة الموحّدين الدروز. نأخذ، على سبيل المثال، مقام الشيخ علي الفارس (وهو من يركا، وانتقل إلى جولس للسكن فيها، وتوفّي هناك عام 1753). كان هذا الشيخ شخصًا تقيًّا، ومُذّاك أخذ الدروز يزورون قبره للتبرّك به وطلب الغفران من الله، تُرافق هذا إضاءتُه بالشموع ليلة كلّ يوم جمعة كتقليد موروث. يميل الدروز إلى بناء غرف خاصّة للدفن بجانب المقام تخصّ كلّ عائلة وعائلة. يُغسل الميت ويكفَّن، ثمّ يوضع في تابوت خشبيّ خاصّ به، ولم يعد يمدّد على تراب القبر. كذلك يجب أن تؤدّى صلاة خاصّة بالجنازة تُقرأ فيها فاتحة القرآن الكريم. يستمرّ العزاء لمدّة أسبوع في موضع واحد لا يُنتقَل منه لتلقّي العزاء، وإذا كان مَن يتلقّى العزاء حليق اللحية فإنّه لا يحلقها أثناء العزاء (عبد النور ، 1992 (ب)، ص. 131).

الخلاصة

من خلال البحث، تَبيّنَ لنا أنّ الطريقة الصوفيّة الخلوتيّة قد بدأت ظواهر نشأتها الأولى في أذربيجان، في أواخر القرن الرابع عشر، وأنّها قد تسمّت بهذا الاسم لأنّ الخلوة هي الأساس في نشاطها. منبعها الأصليّ يعود إلى أصول شيعيّة، كما

هو الحال أيضًا مع طائفة الموحّدين الدروز التي نشأت من المذهب الإسماعيليّ الشيعيّ الذي حكم مصر في زمن الدولة الفاطميّة، على يد حمزة بن عليّ الزوزنيّ بتشجيع من الحاكم بأمر الله. تأثّر المذهب الشيعيّ بما طرأ عليه من تغيُّرات عظيمة (نتيجة تأثُّره بالفلسفة الإغريقيّة وتلك الفارسيّة في القرن الحادي عشر) جعل المذهب الشيعيّ في عهد الفاطميّين خليطًا من الدين والفلسفة. نتيجة ذلك، ظهر غُلاة من الشيعة الإسماعيليّة ألّهوا الحاكم بأمر الله الفاطميّ، وبذلك خرجوا على المعتدلين من الإسماعيليّة الذين يمثّلون المدرسة الإسماعيليّة القديمة، وأصبح لهم مذهب خاصّ بهم يسمّى المذهب الدرزيّ.

ما يزال أفراد الطريقة الخلوتيّة وطائفة الموحّدين الدروز يحافظون على بعض المميّزات والخصائص التابعة لهم منذ تأسيس كلّ منهما. هذا ما يفسّر نقاط التشابه ووجود قواسم مشتركة كثيرة بينهما من حيث المظاهر والسلوك من خلال المبادئ الشيعيّة التي لاحظها الباحثون.

لعلّ أبرز هذه النقاط تكمن في أنّهما تكوّنان نسيجًا مهمًّا من المجتمع العربيّ الفلسطينيّ داخل إسرائيل. إلى هذا ينضاف كلّ من التشابهات التالية: أنّ لكلّ منهما شيخًا روحيًّا يستمدّ سلطته بسند خاصّ يجيز سلطته الروحيّة على الأفراد؛ أنّ أماكن الاختلاء عند الخلوتيّين تسمّى بالخلوة، وأنّ الخلوة مكان العبادة ومراسم الطقوس الدينيّة لدى الدروز؛ كيفيّة المصافحة عند المجموعتين والتشابه في لبس العمائم والذكر عندهما وأهمّيّته بنقاء النفس من المعاصي وإدراك ممارسة الحياة اليوميّة؛ تقديسهم زيارة القبور والأضرحة والمقامات للتبرُّك وللاستشفاء من المرض ولطلب الاستجابة مع إقامة الشعائر الدينيّة حولها؛ اتّخاذهم المقابر الخاصّة بهم. في اعتقادي، هذه القواسم المشتركة تنبع في الأصل من بوتقة واحدة ومِشكاةٍ نيّرة واحدة؛ ألا وهي الإسلام –وإن اختلفت بعض وجهات النظر بينهما.

المَراجع

تقيّ الدين، سلمان أحمد. (2000). **نظام الموحّدين الدروز الاجتماعيّ: في سجلّ الأحكام المذهبيّة**. بيروت: دار إشارات.

الجبرتي، عبد الرحمن. (1879). **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. القاهرة.

حسن، إبراهيم. (1987). **تاريخ الإسلام السياسيّ والدينيّ والثقافيّ والاجتماعيّ**. مكتبة النهضة المصرية.

خيزران، يسري. (2013). اللغة العربيّة في خدمة التدريز. **كتاب دراسات**. الناصرة: دراسات -المركز العربيّ للحقوق والسياسات.

دروري، يوسف. (1983). نظام الخلوتيّة. **موريشت ديرخ**، الجزء 5. ص.ص. 22-24. (بالعبرية)

الشريف، حسني. (1998). **الدلالة النورانيّة للطريقة الخلوتيّة الجامعة الرحمانيّة**. عمّان.

عبد النور، فؤاد. (1992 (أ)). **المثلّث. الأرض. الإنسان**. رام الله: ديما للدعاية والنشر والعلاقات العامّة.

عبد النور، فؤاد. (1992 (ب)). **الجليل. الأرض. الإنسان**. رام الله: ديما للدعاية والنشر والعلاقات العامّة.

غرّة، صالح محمّد. (1993). **رسائل الفضائل الربّانيّة**. الخليل.

القاسمي، عفيف. (1997). **أضواء على الطريقة الخلوتيّة**. الخليل: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

ڤيچرط، چدعون. (1992). **الخلوتيّة في مصر في القرن الثامن عشر: مدرسة التجديد في الإسلام**. رسالة دكتوراة في الجامعة العبريّة، القدس. (بالعبرية)

ليڤتسيون، نحميا. (1986). حركات التجديد والإصلاح في الإسلام في القرن الثامن عشر. **مزراح حداش**. الجزء 31. ص.ص. 48-70. (بالعبرية)

مبارك، علي. (1886-1888). **الخطط التوفيقيّة الجديدة**. القاهرة.

محمود، خالد. (2005). **أثر طريقة القاسميّ الخلوتيّة في نشر العلم والثقافة**. باقة الغربية، أكاديميّة القاسميّ.

النبهانيّ، يوسف. (1962). **جامع كرامات الأولياء**. القاهرة.

يحيئيل – حيليك، روزمن. (1992). **قيادة منظّمة الكشّافة الخلوتيّة**. رسالة ماجستير في جامعة تل-أبيب، تل أبيب. (بالعبرية)

De Jong, Frederick. (1983). The Sufi orders in nineteenth and twentieth-century palestine: A preliminary survey concerning their identity, organizational characteristics and continuity. **Studia Islamica**, (58). Pp. 149-181.

De Jong, Frederick. (1991). Khalwatiyyah. **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, Vol.4. Retrieved from

http://referenceworks.brillonline.com/search?s.num=0&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.au=&s.excl=&s.sub=&s.f.cluster=Encyclopaedia+of+Islam&s.start=0&s.q=khalwatiyya&s.head=

Firro, M. Kais. (2005). Druze maqāmāt (Shrines) in Israel: From ancient to newly-invented tradition. **British Journal of Middle Eastern Studies**, 32 (2). Pp. 217-239

Martin, G. Bradford.(1972). "A short history of the Khalwati order of dervishes". In: Keddie, Nikki. (Ed.). **Scholars, saints, and sufis: Muslim religious institutions in the Middle East since 1500**. Univ of California Press. Pp. 275-306.

Trimingham, J. Spencer. (1998). **The sufi orders in Islam**. Oxford University Press

محدوديّات الفضاء الجغرافيّ المجندَر في المجتمع الدرزيّ

ابتسام بركات

مقدّمة:

ترفض باحثات نسويّات «ما بعد الاستعمار» (نحو: بيل هوكس؛ تشاندرا موهانتي؛ جياتري سبيفاك؛ ليلى أبو لغد؛ ليلى أحمد؛ إصلاح جاد؛ نهلة عبدو – وغيرهنّ) تقبُّلَ التحليل الليبراليّ المبسّط، الذي يرى مساواة المرأة شرط لتحريرها، ويرفضن التحليل الماركسيّ، الذي يدعو إلى تحرّر المرأة من التبعيّة الاقتصاديّة، ويرَيْنَه تحليلًا يتجاهل موقع المرأة وعملها في داخل البيت أو خارجه ويتجاهل تجربة المرأة الشخصيّة (شلهوب – كيفوركيان، 2007).

معظم كاتبات الأدب النسويّ الفلسطينيّ يتّفقن في ما بينهنّ على أنّ واقع النساء الفلسطينيّات في إسرائيل يطرح أشكال قوّة /قمع متقاطعة –Intersectionality، قمعًا قوميًّا، لأنّها تنتمي إلى أقلّيّة إثنيّة عربيّة في دولة يهوديّة، وتعاني من قمع الهيكليّة المؤسّساتيّة للدولة اليهوديّة؛ كونها امرأة. وتعاني كذلك من القمع الأبويّ الاجتماعيّ والذكوريّ.

بالإضافة إلى أشكال القمع المتقاطعة التي ذُكِرت، تعاني المرأة الدرزيّة من القمع الدينيّ، الذي يؤثّر عليها «ويحبسها» في فضاء /حيّز جغرافيّ اقتصاديّ اجتماعيّ ضيّق جدًّا، بصرف النظر عن كونها متديّنة أم غير متديّنة.

يعرض هذا المقال، من جهة، الصعوبات التي تواجهها النساء الدرزيّات في مجال تنقّلهنّ داخل الحدود الجغرافيّة للقرية وخارجها، ومن الجهة الأخرى يعرض الإستراتيجيّات التي تستخدمها النساء من أجل توسيع مساحة حرّيّتهنّ الجغرافيّة والرمزيّة.

في صُلب المقال فرضيّة أساسيّة مُفادُها أنّ النساء الدرزيّات لَسْنَ مجموعة واحدة متكتّلة، وإنّما تمرّ كلّ امرأة بتجارب حياة مختلفة، وكلّ امرأة تحاول أن تواجه الصعوبات من خلال موقعها الشخصيّ (عزباء؛ متزوّجة؛ مطلّقة؛ أرملة)، وموقعها الزمنيّ (فترة حياة)، والثقافيّ (متعلّمة أكاديميًّا أو غير متعلّمة أكاديميًّا)، والديني (متدينة، غير متدينة «محافظة»).

لعرض التجارب الشخصيّة أهمّيّة نظريّة وسياسيّة وثقافيّة، وهو ما يوضّح العلاقة بين الشخصيّ والسياسيّ (شلهوب – كيفوركيان، 2007؛ Abu-Lughod, 1998)، مشدّدًا على أنّ الشخصيّ هو سياسيّ (Hanisch, 1970). ينطلق الادّعاء المركزيّ لهذا المقال من أنّ النساء يستعملن إستراتيجيّات مختلفة، في موقع معيّن يستعملن إستراتيجيّات بقاء، وفي موقع آخر يستعملن إستراتيجيّات تحدٍّ، وكلّ امرأة تطوّر إستراتيجيّاتها حسب ظروف حياتها في مرحلة معيّنة من عمرها. هذه الإستراتيجيّات في مُجْمَلها تؤدّي مع مرور الزمن إلى إحداث تغيُّرات في مبنى المجتمع.

الدراسات الدينيّة النسويّة

يُعتبر الدين الدرزيّ دينًا سرّيًّا. بخلاف الديانات السماويّة الأخرى، لا يُسمح إلّا لمجموعة من الرجال والنساء الدروز المتديّنين بالاطّلاع على كتب الدين وقراءتها، علاوة على أنّ جزءًا من الدين الدرزيّ فُسّر منذ قيام الدعوة مرّة واحدة فقط، في القرن الخامس عشر، على يد الأمير السيّد (الأمير جمال الدين عبد الله التنوخيّ) أحد علماء الدين الدرزيّ (Azzam, 2007).

تدّعي انتصار عزّام، الكاتبة النسويّة اللبنانيّة، أنّ الأمير السيّد قام بتفسير الدين الدرزيّ حسب المذهب الحنفيّ الإسلاميّ، وبالتحديد حسب تفسيرات الغزاليّ، وذلك لأسباب سياسيّة دينيّة تتعلّق بالفترة التاريخيّة آنذاك. ومنذ ذاك العهد، لم يفسَّر الدين الدرزيّ من جديد. بعبارة أخرى، ليس للنساء الدرزيّات (ولا للرجال الدروز) صلاحيَة تفسير الكتب الدينيّة من جديد كما تفعل نساء مسلمات أو مسيحيّات أو يهوديّات (بيادسة، 2009؛ أبو سمرة، 2002؛ هرتمن، 2000، ص.ص. 44–47؛ ;Adler, 1998

(Fiorenza, 1992; Ahmed, 1992; Moghadam, 2010; Pandya, 2010)، حيث يقدّمن اجتهادات وتفسيرات جديدة للدين. هذا التفسير يغيّر موقع المرأة من الهامش الدينيّ الاجتماعيّ والسياسيّ، إلى المركز الدينيّ الاجتماعيّ والسياسيّ (أبو سمرة، 2002، ص. 201).

في واقع تهميش المرأة

(زين الدين، 1998؛ هرتمن، 2000، ص.ص. 44 – 47 Badran, 2002; Adler, 1998; Ahmed, 1992; Moghadam, 2010; Pandya, 2010; Fiorenza, 1992; Mir-Hosseini, 2006)، حاولت باحثات نسويّات تمكين النساء عن طريق الاجتهاد وإعطاء تفسير للنصّ الدينيّ، من أجل إحياء الأصوات النسائيّة المُخْرَسة والمهمَّشة، وتغيير التفسيرات البطريركيّة التي طَغَتْ على النصّ الأصليّ، والتي دامت مئات السنين (Fiorenza, 1992). وحاولت باحثات نسويّات إحداث تغيير في واقع حياتهنّ عن طريق تفكيك البديهيّات الأساسيّة للتفسير البطريركيّ للنصّ الدينيّ، وإعادة بنائه من جديد. الحراك الإسلاميّ النسويّ يسعى إلى تعزيز النساء المسلمات عن طريق تقديم رؤية جديدة للإسلام، وتقديم رؤية ناقدة للخطاب الدينيّ السائد والتفاسير الكثيرة المتعلّقة بالنساء في نصوصه، وما يميّزهنّ هو الرغبة في العمل والنشاط من خلال السياق الثقافيّ الاجتماعيّ للمجتمعات الإسلاميّة في العالم. تستخدم النسويّات المسلمات أساليب تقليديّة إسلاميّة، كالاجتهاد والتفسير، ويضفن إليها أدوات من مجال علم اللغة والتاريخ والنقد الأدبيّ والأنثروبولوجيا وغيرها (بيادسة، 2009، ص. 2).

تدّعي سراب أبو ربيعة – قويدر أنّ النساء البدويّات يلجأن إلى النصوص الدينيّة لتحدّي النظام الأبويّ، وذلك على المستويين: التنظيميّ والشخصيّ – الاجتماعيّ الفاعل؛ فتستخدم النساء البدويّات النصوص الإسلاميّة ابتغاء الاستئناف على "تابوهات" محرّمات لا تناقش في المعتاد في العلن، أو على نحوٍ أكاديميّ في الأوساط البدويّة، وعلى رأسها البنْية القبليّة للمجتمع التي تمنع –على وجه العموم– زواجهنّ من رجال خارج القبيلة (أبو ربيعة – قويدر، 2009، ص.ص. 3-4).

أدّى حراك نساء مسلمات في المغرب إلى تغيير قوانين الأحوال الشخصيّة بواسطة قراءة واجتهاد نسائيّ للقرآن (Moghadam & Gheytanchi, 2010, P. 274) وعلى الرغم من أنّ واقع المجتمع الدينيّ الدرزيّ يمنع النساء والرجال من تفسير الدين تفسيرًا رسميًّا، فإنّي أزعم في هذا المقال أنّ النساء الدرزيّات يتحدّين رجال الدين من خلال تقديم تفسير غير رسميّ لجزء من التعاليم الدينيّة التي يطلقها رجال الدين.

مفهوم المرأة في المجتمع الدرزيّ

الطائفة الدرزيّة هي جزء لا يتجزّأ من المجتمع العربيّ. اهتمّت بالمحافظة على المبنى الاجتماعيّ البطريركيّ وسط تغيُّرات واضطرابات متكرّرة جرت من حولها منذ نشأتها قبل ألف سنة تقريبًا. تقوم الهُويّة الدينيّة بدَور مركزيّ في المبنى الاجتماعيّ للطائفة، وفي المحافظة على ميّزاتها وخصوصيّتها عن سائر المجموعات الدينيّة العربيّة في الشرق الأوسط.

قوانين الدين الدرزيّ في قضايا الأحوال الشخصيّة مبنيّة على مبدأ المساواة (صالح، 1989، ص. 49؛ أبو عزّ الدين، 1985، ص. 312). ينطلق الرأي السائد في المجتمع الدرزيّ من أنّ حقوق المرأة في الأحوال الشخصيّة متساوية مع حقوق الرجل. على سبيل المثال، يحقّ للمرأة الدرزيّة أن تطلب الطلاق وأن تحصل عليه. في حالة طلاق المرأة بلا مبرِّر شرعيّ، يحقّ لها الحصول على نصف ما يملكه زوجها، والعكس صحيح. وفي ما يتعلّق بالميراث، إن لم يكن للمُوْرِث وصيّة، تُقسَم التركة بمقتضى الشريعة الإسلاميّة، طبقًا للفقه السنّيّ. السائد هو كتابة وصيّة وتوزيع الميراث عملًا بما تنصّ عليه هذه الوصيّة (أبو عزّ الدين، 1985، ص. 316؛ معدّي، 1998، ص. 112).

يَمنع الدين تعدُّد الزوجات، ويَمنع استعباد المرأة (معدّي، 1998، ص. 113)، وينصّ أنّ على الرجل ألّا يفضّل نفسه على زوجته في أيّ حال من الأحوال، ولا سيّما في قضيّة التعلُّم (معدّي، 1998، ص.ص. 111 - 112؛ أبو عزّ الدين، 1985، ص. 312).

واقع المرأة الدرزيّة بعيد كلّ البعد عمّا ينصّ عليه الدين. يشهد هذا الواقع على وجود فجوة كبيرة بين تعاليم الدين والممارسة الاجتماعيّة اليوميّة. معظم تعاليم الدين التي تدعم المساواة وتدعم حقوق المرأة غير متّبَعة. على سبيل المثال، في مجال حقوق المرأة في الميراث، على وجه العموم النساء محرومات من حقّهن في الميراث، إذ جرت العادة أن تُقْسَم التركة بين الذكور. أمّا الطلاق، فيخضع لإرادة الزوج (أبو عزّ الدين، 1985، ص. 316). وإن طالبت المرأة بحقّها في الطلاق أو في الميراث، فُرِضت عليها المقاطَعة الاجتماعيّة والعائليّة (أبو ركن، 1997). في المقابل، هنالك التعاليم التي تطالب المرأة بالاحتشام، وتحدّد فضاء تنقُّلها بدون مرافقة رجل، ويكون ذاك في الحيّز القرويّ على الغالب يسيرًا وقابلًا للتطبيق (صالح، 1989، ص. 49)، حيث إنّ تنقّل النساء المتديّنات محدود داخل حيّز القرية الجغرافيّ.

انبثقت حقوق المرأة الدرزيّة من سلطة الرجل، لا من كونها إنسانة ذات كيان خاصّ بها. هذه السلطة تعتمد على تفسيرات رجال الدين للدين التي ترمي –بصورة عامّة– إلى شَرذمة وتهميش المرأة وتعزيز سلطة الرجل. يزعم بعض الباحثين أنّ أسباب ذلك قد تكون مرتبطة بعلاقة الدروز بالدين الإسلاميّ، وملاحقة السلطة السياسيّة الإسلاميّة للدروز بسبب إخراجهم الدين الدرزيّ عن الإسلام الأرثوذكسيّ (حلبي، 2002، ص. 34). وزعم البعض الآخر من الباحثين أنّ الأمر نابع من توجُّه إلى وضع المرأة باعتبارها في موقع الضعيفة التي لا تستطيع الدفاع عن ذاتها، والتي بحاجة إلى حماية الرجل، ولذا ففضاء تنقُّلها محدود (صالح، 1989، ص. 226). ولكن يعود السبب الرئيسيّ –من وجهة نظر المجتمع لذلك– إلى الحرص على "المحافَظة على شرف العائلة" (حسن، 1999، ص. 269). بعبارة أخرى، المرأة الدرزيّة لا وجود لها بذاتها، وإنّما هي تمثّل العائلة – الطائفة.

دوائر القمع التي تواجهها النساء الدرزيّات

للمرأة الدرزيّة هُويّات متعدّدة: امرأة؛ درزيّة؛ عربيّة؛ فلسطينيّة؛ إسرائيليّة؛ متعلّمة أكاديميًّا/غير متعلّمة أكاديميًّا؛ تقليديّة/متديّنة – وغير ذاك من الهُويّات.

تَعدُّد الهُويّات، وتقاطُعها، وتداخُلها وتَماسُّ كلٍّ بالأخرى، كلُّ هذه تُشكّل هُويّةَ المرأة (Shields, 2008, P. 301). وتعكس هذه الهُويّات علاقات القوّة التي تقوم بتشكيلها (Ibid., P. 302).

يتميّز المجتمع العربيّ التقليديّ بنمطِ حياة تقليديّ بطريركيّ، مبنيٍّ بناءً هرميًّا، بحيث يتمتّع الرجال بالسلطة والقوّة. القوّة موزَّعة بين الرجال حسب الطبقات الاجتماعيّة. كلّ رجل يطمح إلى التقدّم في الهرم، وفي مرحلة معيّنة يصل إلى مكانة البطريرك (Mann, 1986).

فضلًا عن دائرة القمع التي يمارسها رجال الدين ضدّ النساء، وتهميشهنّ في فضاء ضيّق، تواجه النساء الدرزيّات دائرةَ قمع المجتمع القرويّ والعائلة. الأبحاث القليلة التي أُجرِيَتْ على المجتمع الدرزيّ في إسرائيل تدلّ على أنّ مكانة المرأة المتعلّمة أكاديميًّا هي أدنى من مكانة الرجل (علي، 1997؛ ڤينير - ليڤي، 2003)؛ إذ إنّ النساء مطالَبات بالانصياع للرجال، وبالمحافَظة على ارتداء لباس محتشم، وبالامتناع عن الوجود في حيّز رجوليّ بدون مرافَقة مَحْرَم،[1] وبالاهتمام بالبيت والزوج والأبناء.

أدّت الحداثة إلى تغيُّر شكليّ في المجتمع العربيّ (تغيُّر شكل المباني؛ البنْية التحتيّة؛ جهاز التعليم؛ الشؤون الاجتماعيّة؛ الصحّة العامّة)، ولكن بقيَ مبنى العائلة الاجتماعيّ والسياسيّ البطريركيّ محافظًا على نفسه. الادّعاء الغربيّ القائل بأنّ آليّات الحداثة (نحو: التعليم الأكاديميّ؛ العمل؛ انخفاض نسبة الولادة...) ستؤدّي إلى تحسين الرفاهيَة النفسيّة والاجتماعيّة لدى النساء، هذا الادّعاء لا ينطبق بالضرورة على نساء فلسطينيّات إسرائيليّات (أبو بكر، 2008، 378). بعبارة أخرى، وَفقًا لتعبير شرابي، حدث خلال السنين المئة الأخيرة تغيُّر كبير في المجتمع العربيّ جرّاء صدمة الحضارة الغربيّة الحديثة، إلّا أنّ هذا التغيُّر لم يؤدِّ إلى استبدال النظام القديم بآخَر جديد، بل أفضى إلى تحديث القديم دون تغييره جذريّاً، فانبثق عنه النظام الأبويّ المستحدَث، وثقافته المخضرمة التي

1. المَحرَم هو الرجل الذي تربطه بالمرأة علاقة قرابة من الدرجة الأولى (أب؛ أخ؛ عمّ؛ خال؛ زوج؛ ابن؛ ابن أخ؛ ابن أخت).

نعيش في ظلّها (Sharabi, 1988, P. 33). هذا المبنى مؤسَّس ومسيَّر حسب نظام روابط النَّسَب الأبويّ والأبويّة (Patriarchal connectivity) (Joseph, 2000)، لا حسب نظام روابط اجتماعيّة وسياسيّة كما هو الأمر في المجتمعات الغربيّة (شرابي، 1992، ص. 58).

عدم التوافق بين المبنى الاجتماعيّ والحداثة المادّيّة ولّد تناقضات ومشاحنات في المجتمع، وخاصّة في كلّ ما يتعلّق بمكانة النساء في المجتمع. أطلق شرابي (1988، ص. 35) على هذه الظاهرة اسم النظام الأبويّ المستحدَث (Neopatriarchy)، حيث إنّ المجتمع التقليديّ يتصدّى للتغيُّرات ويحاول إيقافها بواسطة نظام الرعاية (Patronage system).

يدّعي بركات (1985) أنّ النساء في المجتمع التقليديّ الذكوريّ يحافظن على روابط التبعيّة للعائلة الممتدّة من أجل الحصول على الحماية والمساعدة المادّيّة والنفسيّة، ولكن في المقابل، العائلة تحدّد مدى «استقلاليّة» المرأة (Joseph, 2000, Pp. 121-122). من هنا، فإنّ التغيُّرات المادّيّة الفيزيائيّة التي حدثت في المجتمع العربيّ بعامّة أدّت إلى تحسين مكانة المرأة من حيث الدراسة الأكاديميّة والتشغيل في سوق العمل، ولكنّها لم تؤدِّ إلى تغيُّر المبنى البطريركيّ الذي يخدم الهيمنة الذكوريّة (أبو بكر، 2005، ص. 361؛ علي وجوردوني، 2009؛ كركبي – صبّاغ، 2009؛ Moghadam, 2004, P. 154).

الدولة اليهوديّة تمكّن المبنى البطريركيّ الحَموليّ من الحفاظ على ذاته عن طريق تقوية العشائر القويّة سياسيًّا واقتصاديًّا داخل الفضاء القرويّ. تدّعي منار حسن (1999) أنّ وجهاء المجتمع هم حلقة الوصل بين الدولة والمجتمع العربيّ القرويّ، حلقة وصل بين الشرطة وعائلات النساء اللاتي «يدنّسن شرف العائلة». وتَعْرض حسن في مقالها دَوْر الشرطة (الدولة) في تمكين الحَمولة، ولا سيّما وجهائها، عن طريق منحهم السلطة على النساء، وتسليمهم النساء «المتّهَمات» بتدنيس شرف العائلة من أجل تسليمهنّ لعائلاتهنّ. هذه الوسيلة تضمن استمرار المبنى البطريركيّ برعاية الدولة «الليبراليّة» (حسن، 1999؛ Sa'ar, 2007, P. 53).

سياسة تهميش الفلسطينيّين مواطني دولة إسرائيل، من النواحي السياسيّة والاقتصاديّة والإثنيّة والجغرافيّة، تجري عبْر نظام المراقَبة والسيطرة (لوستيك، 1985، ص. 81). سياسة المراقَبة تجري بواسطة ثلاث ممارَسات :

الأولى وسيلة الفصل الجغرافيّ بين الأقلّيّة العربيّة والأكثريّة اليهوديّة، وهو ما أدّى إلى عدم استيعاب المجتمع العربيّ داخل المجتمع اليهوديّ والمحافظة على بقاء المبنى الاجتماعيّ البطريركيّ. الممارسة الثانية تتمثّل في فرض علاقة التبعيّة، تبعيّة المواطنين العرب للدولة. هذه العلاقة تمنع توجُّه الأقلّيّة العربيّة لمؤسّسات الدولة السياسيّة والاقتصاديّة على نحوٍ متساوٍ مع الأكثريّة اليهوديّة. والممارسة الثالثة تتمثّل في تمكين وتعزيز نفوذ أصحاب الوجاهة المحلّيّين المتعاونين مع الدولة (لوستيك، 1985، ص.ص. 85-88، 205؛ أمراني، 2010، ص. 57؛ جمّال، 2005، ص. 35؛ حسن، 1999، ص. 294، ص. 304). على سبيل المثال، منحت الدولة الأئمّةَ[2] الدروزَ صلاحيَةً سياسيّة واقتصاديّة، من خلال استيعابهم كموظّفي الدولة.

تدّعي نادرة شلهوب – كيفوركيان (2007، ص. 26) أنّه «حالة التهميش والتمييز التي يعانيها المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل في قضايا التعليم والبناء والأراضي وتطوير اقتصاد مستقلّ وغير ذلك، لم تجعل قضيّة المرأة وتطوّرها قضيّة ثانويّة فحسب، بل زاد[3] من حاجة المجتمع إلى التمسّك بعادات وتقاليد قديمة؛ لحمايتهنّ من العزلة والتمييز والقمع المستمرّ»، وبخاصّة في كلّ ما يتعلّق بالمرأة، وحبسها في حيّز جغرافيّ ضيّق كمحاولة «للحفاظ» على الموجود، والتمسّك بما تبقّى للمجتمع وللفرد من قوّة.

في هذا السياق، عزّزت المؤسّسة اليهوديّة عزل الدروز عن المجتمع العربيّ الفلسطينيّ منذ عام 1956، بدءًا بسَنّ قانون التجنيد الإجباريّ للشبّان الدروز، مرورًا باعتراف الدولة بالدروز طائفةً دينيّة اجتماعيّة عام 1957. في عام 1962، سمحت الدولة للدروز بإقامة محاكم شرعيّة دينيّة مستقلّة عن المحكمة الدينيّة

2. الإمام هو رجل دين يَعقد القِران والطلاق، ويصلّي على الميّت.
3. كذا في الأصل؛ والصواب : "زادت".

الإسلاميّة. وبين العامين 1975 - 1976، أقامت دائرة للتعليم الدرزيّ منفصلة عن التعليم العربيّ (بويمل، 2007؛ أقيقي، 2007). أدّت هذه الممارسات إلى ترسيخ المبنى الاجتماعيّ البطريركيّ التقليديّ، وفي الأساس حدّدت فضاء المرأة الدرزيّة.

على الجملة، تواجه المرأة الدرزيّة دوائر القمع المترابطة والمتقاطعة: دائرة رجال الدين؛ المجتمع القرويّ؛ العائلة؛ الدولة التي تساند دوائر القمع المذكورة من أجل استمراريّة المبنى الاجتماعيّ البطريركيّ، وتستغلّ أحيانًا نقاط التّماسّ بين دوائر القمع المختلفة في سبيل توسيع محيط استقلالها، ولا سيّما في مجال التعليم الأكاديميّ.

منهجيّة البحث

تدّعي نادرة شلهوب – كيفوركيان (2007) أنّ بحث قضيّة المرأة الفلسطينيّة يتطلّب تطوير أنماط فكر ما بعد الحداثة، أو ما بعد الاستعمار، أو ما بعد البنيويّ، بغية النظر بعمق إلى السياقات السياسيّ والتاريخيّ والاقتصاديّ. يرمي الخطاب النسويّ ما بعد الاستعماريّ (Alexander and Mohanty, 1997; Collins, 1998) إلى منح الفئات المهمَّشة والمُخْرَسة (مثل النساء الفلسطينيّات) حقَّ التكلّم وتحويل التركيز في التحليل إلى النظر إلى المنظومات والنظُم الكبرى وتفكيكها، بالإضافة إلى تفكيك علاقات القوّة من حيث دَوْرها في تطوير آليّات للتصدّي والتحدّي لأساليب القمع المختلفة. لنأخذ مثالًا على ذلك تفكيك البنى الاجتماعيّة المجنسنة (شلهوب – كيفوركيان، 2007، ص.ص. 23 - 24)، حيث إنّ العمل على كشف النقاب عن تجارب النساء الدرزيّات المركّبة يواكب ادّعاء أبو لغد: «التفكير في قضايا النساء وتحليلها من خلال التعمّق في الظروف الحاليّة والتاريخيّة للنساء، وليس من خلال الخطاب النسائيّ العالميّ أو الخطاب الإسلاميّ للنساء» (عرب 48، 2011).[4]

هذا المقال جزء من بحث الدكتوراه الذي يبحث في الإستراتيجيّات التي تنتهجها

4. عرب 48. (2011، 28 كانون الثاني). أبو لغد في: "مدى الكرمل": "الاعتماد على الخطاب الحقوقيّ وخطاب حقوق المرأة قد يضرّ النساء. **عرب** 48. http://www.arab48.com

النساء الدرزيّات لمواجهة دوائر قمع عديدة. لقد جرى اكتشاف قضيّة مواجَهة دوائر القمع في مسألة توسيع مساحة التنقُّل في الحيّز الجغرافيّ القرويّ (الحيّز الخاصّ) وفي الحيّز الجغرافيّ خارج حدود القرية (الحيّز العامّ)، ومحاولة فهمها وتعبيراتها في تجربة النساء الدرزيّات المتعلّمات وغير المتعلّمات أكاديميًّا من خلال مقابلات أُجْرِيتْ وجهًا لوجه مع 60 امرأة (30 امرأة متعلّمة أكاديميًّا وَ 30 امرأة غير متعلّمة أكاديميًّا). وقد استُخدم منهج سير الحياة لقدرته على توليد حكايات سرديّة حول تجارب ذاتيّة، ملتزمة لإپستمولوجيا المعرفة epistemology والمنهجيّة النسائيّة التي تؤكّد أنّ للنساء المهمَّشات القدرةَ على كشف علاقات القوّة والتصدّي لهذه العلاقات ضمن السياق الاجتماعيّ (Atkinson, 1998) والمكانة الشخصيّة الذاتيّة، بالإضافة إلى البنى الدينيّة الاجتماعيّة والإثنيّة والسياسيّة التي تنظّم تلك التجارب وتشكّل دلالاتها.

هُويّة النساء المشترِكات في البحث الحاليّ متنوّعة ومختلفة من ناحية الثقافة الأكاديميّة والعمل والحالة الشخصيّة. المقابلات أُجرِيَتْ بين السنوات 2010 – 2012، باللغة العربيّة. لقد جرى تسجيل السيَر الذاتيّة على جهاز خاصّ بالتسجيل، ومن ثَمّ نُسِخت كتابةً على نحوٍ كامل على الحاسوب مع إخضاعها للتحليل الكيفيّ (Strauss and Corbin, 1998; Creswell, 1998). معظم النساء اخترن أن تكون المقابلة في منازلهنّ، في ساعات يكون فيها أفراد العائلة في أشغالهم، وهو ما وفّر شعورًا بالطمأنينة والانفتاح بالسرد في مواضيع غير مفهومة ضمنًا.

يرتكز البحث النسويّ على التجارب الذاتيّة للنساء اللاتي يشكّلن مصدرًا تجريبيًّا ذا مصداقيّة نظريّة، من أجل كشف وفحص قضايا اجتماعيّة وفهم الواقع الاجتماعيّ – الدينيّ والسياسيّ للنساء؛ إذ تبرز التحدّيات والتناقضات والتمزُّقات التي تتضمّنها تجربة كلّ امرأة من خلال واقعها المركّب. يرمي البحث النسويّ إلى تفكيك منظومات الواقع ومركّباته الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة، وبناء هذه المنظومات من جديد بطرق مختلفة. لذا، تتطرّق التجربة الشخصيّة إلى وجهة النظر الشخصيّة – السياسيّة في السياق الاجتماعيّ البطريركيّ (العربيّ)، والدينيّ المحافظ (الدرزيّ)، والسياسيّ القوميّ العنصريّ (الدولة اليهوديّة). وفي

الوقت ذاته، تتطرّق إلى الديناميكيّات التي تَحْدث بين السياقات المختلفة. إنّ الهدف من هذا المقال هو الكشف عن الديناميكيّات التي تشكّل وتركّب هذه القوّة، وعن تأثيرها على مواقع النساء الدرزيّات ومكانتهنّ في الحيّز الخاصّ – القرويّ، وكذلك استكشاف قدرة النساء على التأثير والفعل (Agency) على المستوى الفرديّ من الناحية الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة، وكيفيّة تأثير هذه القدرة على توسيع الفضاء الجغرافيّ الخاصّ لكلّ امرأة.

جرت المقابلات حسب منهج المقابلة السرديّة Narrative Interview Method (Josselson & Lieblich, 2001, P. 280). المقابلات من النوع شبه المفتوح؛ فقد طُلِب إلى كلّ مشترِكة أن تسرد عن القضايا التي واجهتها في الحياة اليوميّة والتي أشعرتها بأنّها مهمَّشة ومُهانة ومُخْرَسة، وأن تصف تعاملها ومواجهتها لهذه القضايا، ثمّ طُرِحت أسئلة تتطلّب توضيحًا لقضايا ذات صلة مباشرة بالبحث. لقد جرى تحليل المقابلات حسب الطريقة الكيفيّة. إنّ تحليل المقابلات الكيفيّة عمليّة مستمرّة تبدأ مع الدخول إلى الحقل الميدانيّ حتّى الخروج منه. هذا المنهج يتميّز بتحليل ديناميكيّ ومرن، له أسُس ومميّزات حدسيّة بديهيّة، بغية إعطاء معنى وتفسير مرتبط بالسياقات الثقافيّ والاجتماعيّ والدينيّ. بعد التحليل، يكون هناك وصف شامل لقضيّة البحث (Maykut & Morehouse, 1994; Strauss & Corbin, 1990, 1994). تحليل السرد جرى بواسطة طريقتين: الأولى تحليل الفحوى، حيث تُصنَّف المقابلات وتُنظَّم في مقولات بحثيّة (Themes) لتؤدّي إلى توليف قصصيّ؛ الثانية تحليل خطاب حسب السياق الاجتماعيّ والثقافيّ للمشارِكات في البحث.

الرجال كوكلاء المبنى الاجتماعيّ

تقع معظم النساء الدرزيّات القرويّات تحت المراقبة الاجتماعيّة على الدوام. الهدف من المراقبة هو الانضباط في التصرّفات حسب معايير دينيّة اجتماعيّة. النساء اللواتي يتنقّلن بواسطة السيّارة بصورة مستقلّة، وبخاصّة خارج الحيّز الجغرافيّ القرويّ، يهدّدن نظام المراقَبة. تدعم إستراتيجيّات النميمة والإشاعات نظام المراقبة في الحيّز القرويّ. هذه الإستراتيجيّات هي بمثابة عقاب اجتماعيّ يُلقى على النساء اللواتي

يكسرن قوانين العُرف والشرف (حسن، 1999، ص. 27). في الحيّز الذي يتميّز بنظام مراقبة مشدّد، يتكوّن حيّز ثانويّ مستتر/خفيّ، من خلاله تُنفَّذ فعّاليّات/حراك على نحوٍ سرّيّ ومُراوغ، بغية الاعتراض بالخفْية، وتوسيع مساحة الاختيار والهروب من نظامٍ المراقَبة. على سبيل المثال، هند امرأة متعلّمة تعمل خارج البيت، وهي أمّ لثلاثة أولاد، تبلغ من العمر أربعًا وثلاثين (34) سنة، روَتْ أنّها تخفي عن الحمولة والجيران حقيقةَ كونها تكمل دراستها الجامعيّة، وذلك كي تتفادى جهاز النميمة :

> «خلال تعليمي اللقب الثاني، وصلت لوضع إنّه شهر سبعة تعليمي كان مكثّف في نتانيا. كنت أنام هناك. هو [الزوج] سمح لي وحَضَنّي، حتّى وصل لوضع لمّا أجو أهلو إخواته وإخوته يزورونا ويسألوا عنّي كان يقوللهم إنّها عند دار عمّي (أهلها) [...] كمان أنا بنام برّية البيت. بتعرفي امرأة عندها ثلاثة أولاد... وينها في التعليم؟! غير مقبول في مجتمعنا... إذا بعرفوا الحقيقة بدهن يحكوا علَيّ... علينا. هو تنازل بشكل كبير. هو ضحّى كمان. هو لازم يتواجد في البيت ويهتمّ في ثلاثة أولاد. أوّل أسبوعين الأولاد كانوا عند أهلي. آخر فترة التعليم كانوا عند زوجي... ما كان حدا بعرف في تعليمي بَس أهلي وزوجي طبعًا، حتّى الجيران بعرفوش لأنّه إذا بعرفوا- أنا مجبورة أعطي تفسيرات ومبرّرات للكلّ علشان ما يحكوش علَيّ».

خروج هند من حيّز البيت إلى حيّز الكلّيّة في المدينة البعيدة، من الحيّز الخاصّ إلى الحيّز العامّ، «حرّرها» من وظيفتها التقليديّة، وأدّى إلى تغيير الوظائف مع الزوج، وهو ما يهدّد تقسيم الوظائف على أساس جندريّ في المبنى الاجتماعيّ الأبويّ التقليديّ. زوج هند وأهلها اشتركوا في تنفيذ إستراتيجيّة العمل بالخفية، وبذلك هم خلقوا «حيّزًا مستترًا» من المجتمع القرويّ، الأمر الذي يدلّ على عدم استقلال المرأة كذات منفصلة عن العائلة الممتدّة، ويدلّ كذلك على المحافَظة على مكانة الزوج بوصفه رجلًا ذا سلطة في البيت.

العمل في الحيّز العامّ، خارج القرية، ليس مفهومًا ضمنًا. قمر امرأة متعلّمة، أمّ

لثلاثة أولاد، تعمل خارج البيت، تبلغ من العمر ستًّا وثلاثين (36) سنة، روَتْ عن تجربتها الشخصيّة ومحاولتها الاستقلال في تنقُّلها في الحيّز العامّ، المركزيّ اليهوديّ:

«أبوي برافقني في سفراتي علشان القوانين الدينيّة والاجتماعيّة. في كلّ مرّة كان عندي استكمال، أبوي برافقني. تخيّلي كان يستنّاني برّا حتّى وأنا متزوّجة... أمّي كمان كانت تقول أحسن خلّي أبوك يروح معك؛ ما هو قاعد... لأنّي بنت، امرأة؛ إذا صار معي عطل في السيارة بعرفش أصلّحه. إذا صار معي حادث حتّى ولو مش الحقّ علَيّ معرفش أدبّر حالي، ممكن إنّو أتعرّض لمواقف صعبة، وأنا في السيّارة، قاعدة في السيّارة يجي علَيّ حدا... أخوي مش بحاجة إلهن. أنا بدّي ايّاهن يساعدوني، بس مش يحجزوني. مش إنّه إحنا مسيطرين عليكِ! علشان هيك أنا بقولش لأبوي على كلّ المشاوير. في محلّات هو بعرفش إنّه أنا سافرت إلها. لمّا يكون عندي لقاء في الخضيرة أو نتانيا بَروح... لمّا بَروح في السيّارة لَحالي بَكون في ضغط كبير. مين بعرف شو أنا بعمل؟ مين بدّو يعرف إنّه أنا باوصل نتانيا أو الخضيرة؟ كَوْني بَسوق السيّارة غير مفهوم ضمنًا... لمّا إنت فتحت هذا الباب، لمّا فيه رخصة إنت بدّك تطلعي، ولمّا طلعتِ ووصلتِ الجامعة بعد في حدود؟! إذا وصلت الجامعة ليش باوصلش لهناك؟! الناس بتعرفش إنّه جزء من الشغل لقاءات برّا مع المركّزين. أنا بَضَلّني في توتّر إذا صار معي حادث هناك غاد. في البلد أنا بَخاف على أهلي. أهلي مش رايحين يصمدوا في وجه حكي الناس... وين كانت بنتكو؟ ودار عمّي وين كنّتكو؟ شو كانت عَمّال تعمل؟ جوزي عارف بَس هو بدّو ياكلها قبلي».

حسب وجهة نظر قمر، ينظر الرأي السائد في المجتمع القرويّ الدرزيّ إلى المرأة التي تقود السيّارة خارج الحدود الجغرافيّة القرويّة على أنّها تتحدّى وتتعدّى الحدود الاجتماعيّة والدينيّة. قمر تطرح أسئلة بديهيّة: «وين بنتكو؟ وين كنّتكو؟

شو كانت عَمّال تعمل»؟ هذه الأسئلة بديهيّة لأنّ الفكرة السائدة في المجتمع القرويّ التقليديّ تنصّ على أنّ التحرّر من المساحات والحدود الجغرافيّة يرافقه تَحرُّر من العادات والتقاليد الاجتماعيّة والدينيّة. لذا، يَمنع رجال الدين النساءَ المتديّنات من قيادة السيّارة، وفي بعض القرى يمنعون النساء المتديّنات من السفر مع امرأة تقود السيّارة. عمليّة المنع تجري عن طريق إلقاء الحرمان الدينيّ على النساء المتديّنات. في بعض القرى الدرزيّة، يَمنع الأهل المتديّنون (الأب والأمّ) بناتهنّ العازبات من الحصول على رخصة سياقة. إذا تزوّجن، فالأزواج هم أصحاب السلطة والقرار في هذا الشأن.

النساء اللواتي كقمر يتحدّين الحدود الجغرافيّة والاجتماعيّة التي حدّدها الأب والمجتمع بواسطة إستراتيجيّة «السيناريو الخفيّ/المستتر». لذا، يمكن الادّعاء أنّ رجال الدين لا يُفلحون في إيقاف توسُّع فضاء تنقُّل النساء غير المتديّنات، ولا سيّما النساء المتزوّجات المتعلّمات واللاتي يعملن خارج حدود القرية أو البلدة، وهو ما يؤدّي إلى تغيُّر شخصيّ موقعيّ، وللمدى البعيد يحدث التغيّر في المبنى الاجتماعيّ.

رواية قمر تكشف دور الأب والأمّ في المحافظة على المبنى الاجتماعيّ. ثمّة كاتبات نسويّات غربيّات (Rich, 1986; Chodorow, 1978)، وأخريات شرق أوسطيّات (المرنيسي، 1998)، يتّفقن في ما بينهنّ في أنّ المجتمع الأبويّ الذكوريّ يحافظ على مبناه عن طريق الأمّهات. فاطمة المرنيسي ادّعت أنّ الأمّهات يُعتبَرن حلقة وصل مُهمّة في المحافظة على مبنى المجتمع، وذلك عن طريق تربية وتهذيب البنات في جميع مراحل حياتهنّ. الأمّ هي المسؤولة الأولى عن تربية وتهذيب البنت حسب قوانين المجتمع من أجل تخليد المبنى الاجتماعيّ، ولا سيّما في كلّ ما يتعلّق بتقسيم الوظائف بين الأجناس. في هذا الصدد يقول فوكو (1969) : «المجتمع يقوم بتخليد علاقات القوّة عن طريق فرض الوظائف الجنسانيّة كهيكل اجتماعيّ، وفرض أُطر تفكيريّة وأيديولوجيّة تربويّة غير مرئيّة».

نادية امرأة غير متعلّمة أكاديميًّا، متزوّجة، تعمل حاضنةَ أطفال، أمّ لأربعة أولاد، تبلغ من العمر اثنتين وأربعين (42) سنة. روَتْ عن محاولة أمّها الحدَّ من تنقُّلها

وسفرها، وإبقاءَها في فضاء جغرافيّ محدود (ضمن الحدود الجغرافيّة للقرية):

«أنا مشتركة في جمعيّات نسائيّة. عدّة مرّات يكون عندي لقاءات برّا البلد. أحمل حالي وأروح ومَقولش لوين أنا رايحة لحدا. أقول للاولاد بأنّه أنا رايحة للقاء في الجمعيّة، وأطلب من الاولاد ما يخبّروش حدا عن مكاني... تلفنت أمّي وأختي أو جارتي للسؤال وين راحت أمّكو تقولوا منعرفش وين راحت أمّي. لأنّه إذا عرفت أمّي بتمنعني، بتصير تقولي شو إلك تروحي لحالك؟! شو بيطلّعك؟!»

حسب الرأي السائد في المجتمع، الأمّ ملتزمة بأن تهتمّ بألّا تخالف ابنتُها آدابَ الدين والعادات والتقاليد المتّبَعة في القرية. إنْ أخلّت البنت بالقوانين، فإنّ المتّهَمة الأولى في فشل تربية البنت هي الأمّ. حراك نادية يدلّ على أنّها تعمل حسب مصلحتها الشخصيّة المخالفة لمصلحة الأمّ، أو بالأحرى التي تخالف العادات والتقاليد المحلّيّة. نادية تُخِلّ بنظام التطبيع مع المبنى الاجتماعيّ الذكوريّ على نحوٍ غير إدراكيّ بواسطة إستراتيجيّة «السيناريو المستتر/الخفيّ»، وكذلك تجنّد أولادها لمشاركتها هذه الإستراتيجيّة. عمليّة تجنيد الأولاد لها وجهان: الأوّل تعليم الأولاد الكذب دونما قصد، والوجه الآخر تعليم الأولاد إستراتيجيّة الاعتراض على قوانين داخل العائلة والمجتمع.

إستراتيجيّة «السيناريو المستتر/الخفيّ» تُمكّن نادية من الحراك في حيّز ضبابيّ بين الحيّز الخاصّ (العائلة المصغّرة)، وحيّز العائلة الموسّعة، والمجتمع القرويّ العامّ (النساء في الحارة). تخلق نادية حيّزًا تعترض من خلاله على القوانين الاجتماعيّة والدينيّة التي تفرض عليها عدم الخروج من حدود القرية الجغرافيّة بدون مرافقة زوجها أو أيّ «مَحْرَم» آخَر. بِذا ترفض نادية الانصياع لعمليّة التطبيع الاجتماعيّة التي تحاول أمّها فرضها عليها في حيّز وزمان محدّدَيْن، وتنقل ذلك لأولادها على نحوٍ غير مُدرِك.

من المهمّ الإشارة إلى أنّ النساء الأكاديميّات والمتزوّجات لم يذكرن في قصصهنّ قضيّة الحصول على رخصة سياقة، ولكن الأكاديميّات العازبات ذكرن ذلك في

قصصهنّ. على سبيل المثال، ربى امرأة عزباء، أكاديميّة، تعمل خارج البيت، تبلغ من العمر اثنتين وثلاثين (32) سنة، رَوَتْ قائلة :

«أنا عملت الرخصة بالخفية عن أمّي، لأنّه أمّي متديّنة. بوي وإخوتي كانوا يعرفوا. لمّا عرفت أمّي قاطعتني لمدّة أسبوعين. وحسب الاتّفاقيّة مع أمّي بأنّي أخفي موضوع الرخصة عن أهل البلد. أربع سنوات الرخصة كانت معي، وخايفة على أمّي بأنّها تخسر دينها... فتحوا عِنّا خلوة ثانية؛ صار فيه حلّ. ليه أنا مثلًا لازم أضحّي علشان أمّي؟! الخلوة الثانية– تْرُوح أمّي على الخلوة الثانية! ليه تَنّو أنا أضلّني محصورة ومحبوسة؟! ليه أنا أستنّى مَرْة أخوي لما تروح تشتري أواعي [ملابس] تنّي أروح معها. أنا مستقلّة من الناحية الاقتصاديّة. مع الوقت صرت أشوف نساء [أمّهات] انتقلت للخلوة الثانية، وبناتهن في البيت [عازبات] ومعهن رخص وبيسوقوا في السيّارة، والأمّهات بيروحوا على الخلوة. طيّب ليش أمّي بتعملش هيك؟! في هاي الحالة قمت حرب على أمّي في البيت، بكيت، قطعت الأكل، عملت إضراب عن الأكل وعن الكلام مع أمّي. صعب إذا بدّي أروح عند المحاسب خذوني جيبوني. صعب إذا بدّي أروح على البنك خذوني وجيبوني صعب، صعب. أنا بدّي أروح أتّعلم؛ مش غادرة إنّي أروح. بدّي سيّارة. أنا حبست حالي في البيت في غرفتي لفترة متواصلة. كانت فيه حرب مع أمّي. عدا عن ذلك إخوتي وقفوا معي ضدّ أمّي. إخوتي قالوا : «ربى بطلعلها إنّها تسوق سيارة. إحنا شايفين إنّه ربى محترمة، مش عَمّال توخذ منّا مصاري. هي غير متزوّجة؛ يعني هي أقلّ من الكلّ؟ خلص»! كمان أبوي شجّع الفكرة من منطلق : «إذا ربى جابت سيّارة، بتخفّف عنّي مشاوير لأختها (عندي أخت مطلّقة). بتعمل مشتريات لأختها. تهتمّ توصّلها وتوصّل أولادها»... بعد فترة قصيرة أمّي نقلت على الخلوة الثانية، وأنا اشتريت سيّارة وصرت أسوق».

حسب قصّة ربى، ترفض الأمّ تقبُّل "استقلال" ربى في تنقُّلها؛ لأنّها منقادة لرجال

الدين، ومنقادة لسائس الخلوة المتزمّت الآمر والناهي في القوانين الدينيّة، الذي يقرّر بشأن من يحقّ له الدخول إلى الخلوة ومن يُلقى عليه الحرمان الدينيّ، لا لأنّها تؤمن دينيًا بأنّ السياقة محرَّمة دينيًا. يمكن الادّعاء أيضًا أنّ الأمّ المتديّنة اشتركت في إستراتيجيّة «السناريو المستتر/الخفيّ»، بحيث إنّها لمدّة أربع سنوات لم تكشف لرجال الدين أنّ بحوزة ابنتها رخصة سياقة؛ وذلك خوفًا من إلقاء الحرمان الدينيّ عليها. يمكن الإشارة إلى الازدواجيّة في تصرّف الأمّ المتديّنة، وتفسيرها عن طريق الاستعارة «صمت الحملان» ("Silence of the Lambs"). فمن ناحية، لا يمكن أن نتجاهل أهمّيّة مكانة الأمّ المتديّنة في القرية، وتهديدها بإلقاء الحرمان الدينيّ عليها، ومن ناحية أخرى يمكننا أن نتفهّم مكانة ربى كامرأة عزباء، وحاجتها إلى الاستقلاليّة في التنقّل. هذه الازدواجيّة تدفع الأمّ إلى «الكذب»؛ لأنّها تقع في شَرَك اجتماعيّ دينيّ.

من خلال قصّة ربى، في مستطاعنا أن نستنتج أنّ كون ربى امرأة أكاديميّة ومستقلّة اقتصاديًّا لا يوفّر لها الاستقلاليّة في اتّخاذ القرارات؛ ولذا فإنّ الإستراتيجيّة التي استعملتها ربى هي المفاوَضة مع الأهل، وتلك مفاوضة تضع ربى في مكانة وضيعة ودونيّة بالمقارنة مع مكانة أخيها وزوجة أخيها.

من المهمّ ذكْره أنّ وجود أكثر من خلوة في القرية، وأكثر من سائس خلوة في القرية، يتيح مساحة أو مجالًا من التغيُّر والمرونة في الحدود الاجتماعيّة الرمزيّة. رجال الدين الذين يشغلون منصب «سائس» هم أصحاب السلطة الدينيّة والاجتماعيّة العليا في القرية؛ هم الذين يقرّرون مساحة الممنوع والمسموح؛ هم الذين يقبلون ظواهر اجتماعيّة أو يمنعونها عن طريق إلقاء الحرمان الدينيّ على المتديّنين. لذا، يحاول أصحاب هذا المنصب المحافظة على هذه السلطة وتناقلها بالوراثة ليتولّاها أبناؤهم من بعدهم. رجال الدين الذين يطمحون إلى هذا المنصب يقومون بفتح خلوة جديدة وبتعيين أنفسهم «ساسة». وفي سبيل جذب رجال ونساء متديّنين إلى هذه الخلوة الجديدة، يقومون بالتفاوض مع أهل القرية حول قوانين المسموح والممنوع، وبخاصّة في كلّ ما يتعلّق بالنساء؛ وذلك أنّ المجموعة المتديّنة الكبيرة هي من النساء. وأهمّيّة الخلوة في القرية تقاس بعدد مَن يقصدونها. هذا الأمر

يشكّل قوّة سياسيّة دينيّة لسائس الخلوة. وابتغاءَ المحافظة على هذه القوّة الدينيّة والسياسيّة، نجد سائس خلوة معيّنة يُبيح أمورًا تُحرَّم في الخلوة الأخرى داخل القرية. بعبارة أخرى، الربط بين الدين والمكانة والسياسة والجنسانيّة يفتح مجال "حرّيّة" للنساء الدرزيّات المتديّنات وغير المتديّنات.

البطريركيّة الحديثة تخلق الازدواجيّة في تعامل الأهل مع البنات

تغليف النظام الأبويّ البطريركيّ بالحداثة المادّيّة الفيزيائيّة خلق خليطًا غير متمازج من القديم والحديث، من التراثيّ والمعاصر. في هذا النظام تكمن حالة معقّدة من الخلل الاجتماعيّ والحضاريّ لا يمكن التخلّص منها بقرار نتّخذه للعودة إلى التراث أو اللجوء إلى الحداثة المعاصرة. ولا يمكن تجاوز هذا الوضع إلّا بعمليّة ذاتيّة داخل المجتمع وداخل الفرد معًا (شرابي، 1992، ص. 6). المرأة هي نقطة ضعف في الحلقة التي تكوّن قاعدة النظام الأبويّ (والأبويّ المستحدَث). من هنا كان العداءُ العميق والمستمرّ في هذا المجتمع للمرأة، ونفْيُ وجودها الاجتماعيّ كإنسان، والوقوفُ في وجه كلّ محاولة لتحريرها، حتّى عند رفع شعار تحرير المرأة. هذا المجتمع لا يعرف كيف يعرّف ذاته إلّا بصيغة الذكوريّة. إنّه مجتمع ذكوريّ لا وظيفة فيه للأنوثة إلّا تأكيد تفوُّق الذكر وتثبيت هَيْمَنته. من هنا كانت العقبة المركزيّة في وجه التغيير الديمقراطيّ الصحيح في هذا المجتمع. في غياب المساواة بين الرجل والمرأة، يغيب مبدأ المساواة في المجتمع بعامّة (المصدر السابق).

النظام الأبويّ المستحدَث (Neopatriarchy) خلق شكلًا من التنافر والتوتّر والتناقض، ولا سيّما في تعامل الأهل مع بناتهم. فمن ناحية، الأهل واعون لأهمّيّة استقلال بناتهم من الناحية الاقتصاديّة، لكنّهم يرفضون استقلالهنّ اجتماعيًّا وفكريًّا وكذلك جغرافيًّا. تبعيّة النساء للعائلة هي إحدى سِمات النظام الأبويّ، والأبويّ المستحدَث. تقوم النساء بدَوْر مهمّ في المحافظة على هذا النظام أو التصدّي له. على الغالب، تحاول المرأة أن تناور من خلال النظام الأبويّ من أجل توسيع مساحة حرّيّتها، ويكون الأهل هم جزءًا من المناورة.

ثمّة نساء متعلّمات استطعن أن يتفاوضن مع الآباء والأمّهات للحصول على دراسة أكاديميّة. في هذه المفاوضة، النساء (الأمّهات والبنات) هنّ اللاتي دفعن الثمن؛ وذلك أنّ التفاوض كان مع رجال الدين. على سبيل المثال، تروي لارا – وهي امرأة تبلغ من العمر أربعًا وثلاثين (34) سنة، متزوّجة وتعمل خارج البيت :

«قرّرت أن أتعلّم رياضيّات في الجامعة. لمّا بديت أتعلّم، أمّي تقاطعت من الدين. الهدف ضغط علَيّ حتّى يمنعوني من إنّي أتعلّم. كلّ الوقت وأنا أتعلّم، أمّي مبعدة من الدين. كنت مجبورة كلّ يوم أسافر من الساعة ستّة من البلد أصل الجامعة حتّى قبل الحارس، وأروح من غاد من الجامعة في الباصات، وآخر باص بطلع من عكّا للبلد الساعة السابعة- دايمًا يقطعني. كنت أستنّى أبوي تَييجي يخذني. مع كلّ هذا التعب، كانوا دايمًا يقولولي قولي شكرًا لأنّك عَمّال تتعلّمي هناك. الفترة اللي تعلّمت كنت أنا لحالي من البلد في الجامعة. قبلي كانت امرأة واحدة. مرّت فترة طويلة وأمّي مبعدة من الدين؛ كلّ هذا على ضميري، السبب إنّه في واحدة في البلد ماتت وهي مبعدة من الدين علشان بنتها كانت تتعلّم. كان كثير يخوّفني إذا صار على أمّي إشي لا سمح الله وأنا أتعلّم».

ثمّة أمّهات كأمثال أمّ لارا في المجتمع القرويّ الدرزيّ ضحّينَ من أجل بناتهنّ، أُبعِدن عن الخلوة[5] خلال فترة دراسة بناتهنّ.[6] تصرُّف الأمّهات في البحث الحاليّ مناقض لِما ادُّعِيَ في الأبحاث الشرق أوسطيّة في موضوع العلاقة بين الأمّهات والبنات؛ فقد كان الادّعاء السائد أنّ الأمّهات جزء من المبنى الاجتماعيّ العربيّ التقليديّ الذي يحافظ على استمراريّة المبنى الاجتماعيّ عن طريق قمع البنات (المرنيسي، 1998؛ Ghanim, 2009, Pp.144-145; Hoodfar, 2000, 1995, p. 160) من المهمّ الإشارة إلى أنّ الآباء في مكانة غير المتديّنين هم الذين بادروا إلى الموافقة

5. الخلوة مكان ملتقى الرجال والنساء الدروز المتديّنين من أجل تأدية الصلاة.
6. هذا القانون ساري المفعول حتّى يومنا هذا في قرية واحدة فقط، فيها يُلقى الحرمان الدينيّ على الأمّهات لفترة خمسة أشهر.

على التحاق بناتهم في الجامعة، والأمّهات لم يعارضن ذلك، وقبلن بالحرمان الدينيّ الملقى عليهنّ.

النوم خارج البيت مرتبط مع قانون المراقبة على الجسم وعلى الجنس. النساء في ساعات النهار/الضوء باستطاعتهنّ أن يكُنَّ خارج البيت في الجامعة/الكلّيّة؛ لأنّه من المفهوم ضمنًا أنّهنّ يتعلّمن في الجامعة، فالتعليم يجري في ساعات النهار، بينما في ساعات الليل/الظلام يختفي عنصر الرؤية/المراقَبة، وأيضًا للظلام وللّيل دلالة تضمينيّة مع الجنس. الدمج بين المجال الجغرافيّ («الجامعة») والوقت («الليل») يشير إلى تفكير ثنائيّ ومزدوج يهدّد الأهل ويهدّد مكانتهم في القرية. لذا، على المرأة أن تكون في حيّز يمكّن من الرقابة من قِبل المجتمع القرويّ. الأهل، ولا سيّما الأمّهات، يشكّلون الواسطة بين المجتمع والعادات والتقاليد من ناحية، وبناتهم وأولادهم من ناحية أخرى.

فضاء تنقُّل المرأة المتديّنة

حسب الرأي السائد اجتماعيًّا ودينيًّا، ثمّة نساء درزيّات في سنّ الأربعين، وأحيانًا الثلاثين، يتوجّهن للانضمام إلى مجموعة المتديّنين. اثنتا عشرة امرأة، من أصل الستّين اللواتي اشتركن في البحث الحاليّ، روين أنّهنّ يتشوّقن للانضمام إلى المجموعة الدينيّة، وللحصول على مصداقيّة رجال الدين للقراءة في كتب الدين المقدّسة، ولكن سيرورة حياتهنّ تمنعهنّ من ذلك. تلك سيرورة تتطلّب منهنّ السياقة والاستقلاليّة في التنقّل داخل القرية وخارجها. الانضمام إلى مجموعة المتديّنين (العُقّال) يتطلّب شروطًا من الطالب أو الطالبة للانضمام. الشروط المطلوبة من النساء صارمة أكثر، نحو: وضع غطاء للرأس؛ التنازل عن رخصة السياقة؛ عدم الوجود في الحيّز العامّ بدون «مَحْرَم». على سبيل المثال، هند امرأة متعلّمة، تبلغ من العمر أربعًا وثلاثين (34) سنة، متزوّجة وأمّ لثلاثة أولاد، تعمل في سلك التدريس، امرأة غير متديّنة، روَتْ عن محاولتها للانضمام إلى مجموعة المتديّنات، قالت:

> «حطّيت على راسي [غطاء رأس]. وصلت لوضع إنّه أنا غير مقتنعة في الآراء وفي القوانين اللي عَمّال يطلّعوها، بَس أنا لا أستطيع

الكذب على حالي [نفسي]. علشان هيك تراجعت، حتّى التوجّه والانضمام لمجموعة الدين ممنوع أسوق طيّب مقبول علَيّ؛ بَس ليش ممنوع أطلع مع وَحْدِة سايقة؟! شو هالتفاهات؟! شو هي السايقة عليها وصمة عار؟! يعني دمغوها كوصمة عار. أنا سمعت من رجال دين هاي معها رخصة ممنوع حضور عرسها. هاي متعلّمة تمريض ممنوع حضور عرسها. صرت أحسّ إنّه فيه تطرّف. أنا بدّي الدين مش التطرّف. الدين بالنسبة إلي روحانيّات، فلسفة حياة، تعمّق مش أشياء سطحيّة. الدين هو إنّي أتوحّد مع خالقي. بَس أنا لمّا توجهت للخلوة لم ألمس هاي الأشياء مع المتديّنين. حسّيت إنّهم ضدّ النساء... في الفترة اللي توجّهت فيها للخلوة، صرت أروح على المدرسة مع معلّمة صديقتي... شو يعني هي خادمتي؟! شو يعني أنا قاعدة حَدّا بَس هي السايقة؟! أنا معي ديني وهي لأ؟! شو العدالة هون؟! أنا حسّيت إنّه أنا غاد (في الخلوة) بَخُون حالي. أوّل امبارح قرّرت أوقّف المهزلة، وأتراجع عن طلبي للدين. امبارح رحت على المدرسة بالسيّارة... لحدّ وين رجال الدين يتحكّموا فينا زَيّ القطيع؟!»

تدّعي هند أنّ انضمامها إلى المجموعة المتديّنة يضعها في موقع «الكذب»، كذب في كونها تتّبع قوانين رجال الدين من غير الإيمان بهذه القوانين. سَيْر حياتها الحاليّ، المحافظ نوعًا ما، هو البديل لقوانين رجال الدين المتطرّفة.

سرد هند هو سرد نقديّ تجاه رجال الدين. هي تمايز بين كتب الدين المقدّسة ورجال الدين المتطرّفين. هذا السرد النقديّ يمكن أن يشكّل نواة لكتابة نسويّة دينيّة نقديّة. وفي مستوى الإستراتيجيّات، تروي هند أنّها حاليًّا تتفاوض مع رجال الدين في قضيّة النساء اللواتي يرغبن في الانضمام إلى المجموعة الدينيّة من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يرغبن في التنازل عن استقلاليتهنّ في التنقّل/السياقة. تروي هند قائلة :

«كتبت مكتوب... للمجلس الدينيّ وأنا جنّدت من القرية رجال غير متديّنين إللي مؤيّدين للفكرة... الهدف إنّه أنا أمضّي نساء على

المكتوب والرجال يمضّوا رجال. هاي قضيّتي الخاصّة اللي تحوّلت إلى قضيّة عامّة. لأنّي بعرف إنّه كثير نساء بدها تتديّن بَس صعب الحياة بدون استقلاليّة التنقّل. هذا صراع النساء الدرزيّات. إحنا مش رايحين نحارب المشايخ. إحنا بدنا نتداول مع المشايخ. إذا التداول مع المشايخ فشل، بدنا ندوّر على طريقة ثانية... مثلًا إقامة جمعيّة عن طريق شبكات التواصل. أنا بدّيش أعلن حرب مع رجال الدين. في البداية تعالي نحكي نتفاوض مع رجال الدين، وبعدين منشوف كيف بدنا نتقدّم... رجال الدين بقدروش يرجّعوا العَجَل للوراء، رجال الدين هم اللي لازم يُصَلوا معنا لطريق مسدود لأنّه اليوم تقريبًا معظم النساء بتسوق».

النضال الذي تصفه هند في سردها يمثّل شريحة كبيرة من النساء الدرزيّات. الإستراتيجيّات التي تستعملها هند هي تحدّي رجال الدين عن طريق رفضها للانضمام لهم حسب قوانينهم. هذا الرفض مقرون بمفاوضات مع رجال الدين. صورة المفاوضات التي تنفّذها هند تضعها في موقع غير متساوٍ مع رجال الدين، تضعها كامرأة في موقع وضيع، وتطالب بتغيّر جذريّ من أصحابٍ السلطة المهيمنين "الحارسين" على بوّابة الدخول إلى مقاطعتهم. بالرغم من أنّه في السابق، قبل قيام الدولة وبعد قيامها، عملت النساء الدرزيّات، كسائر النساء الفلسطينيّات، في زراعة الأراضي البعيدة عن القرية، إذ كنّ يذهبن إلى الأرض بواسطة وسيلة النقل التي كانت متّبَعة، وهي الحيوانات، جميعُهنّ اعتُبِرن متديّنات، بكونهنّ درزيّات، ولم يكن متّبَعًا أن تطلب المرأة الدين من سائس الخلوة. ولكن بعد قيام الدولة، وخاصّة بعد مصادرة الأراضي، تقلّص حيّز تنقُّل النساء الدرزيّات وانحصر في المجال الخاصّ (القرية)، شأنهنّ في ذاك شأن سائر النساء الفلسطينيّات. ومنذ أواخر السبعينيّات، دخلت صناعات النسيج إلى قرى الجليل. وفي أواخر الثمانينيّات، أخذت قلّة من النساء يلتحقن بالجامعات والكلّيّات.

خروج النساء من الحيّز الخاصّ-القرويّ أدّى إلى بروز ظاهرة توجُّه النساء إلى المشايخ لطلب الدين، ليكون بإمكانهنّ بعد ذاك القراءة في كتب الدين. الهدف من

هذه الظاهرة هو تقييد النساء في المجال الجغرافيّ للقرية. ولكن رجال الدين لم يأخذوا في الحسبان أنّ هذا المجال آخِذ في التوسّع جغرافيًّا من ناحية، ومن ناحية ثانية ليس ثمّة شبكة مواصلات متطوّرة ومتوافرة خلال ساعات اليوم في داخل القرية وبين القرى. من ناحية ثالثة، المشايخ يتجاهلون قضيّة إسهام المرأة في البيت اقتصاديًّا، وأحيانًا المرأة هي المموِّلة الرئيسيّة للعائلة، وهو ما يصعّب عليها التنازل عن العمل خارج البيت من أجل التوجُّه إلى الدين.

جوهرة امرأة تبلغ من العمر سبعًا وأربعين (47) سنة، غير أكاديميّة، متزوّجة وأمّ لولدين، تعمل مصفِّفة شعر للنساء ومزيِّنة (كوافيرة). روَتْ عن تَوقها إلى الالتحاق بالمجموعة المتديّنة، قالت :

> «أنا كثير حابّة أتديّن، بَس أنا مجبورة إنّي أشتغل وأدخّل مصاري على البيت... المشايخ بقبلوش إنّي أتديّن إذا مبطلّتش شغل [...] الزينة منكَر عِنّا في الدين. إذا أنا بشتغل في الزينة، مصاريّي حرام مش حلال حسب شو بقولوا المشايخ. بالرغم من إنّي بشتغل شغلة صعبة كثير متعبة [...] اليوم أنا بقدرش أتنازل عن الشغل. الحالة المادّيّة صعبة جدًّا. اليوم أنا بقدرش أتوجّه للمجموعة الدينيّة بالرغم من الرغبة في داخلي».

تفصل بين المرأتين هند وجوهرة فجوةٌ عمْريّة (ثلاث عشرة سنة) وفجوة تحصيل دراسيّ؛ فهند حاصلة على الدرجة الجامعيّة الثانية، أمّا جوهرة فقد أنهت تسع سنوات تعليميّة فقط. كلّ امرأة منهما تعبّر عن رغبتها في الانضمام إلى مجموعة «العُقّال» المتديّنين.

النساء اللواتي سردن قائلات إنّهنّ يرغبن في التوجّه إلى الدين اعتبرن ذلك من منطلق أنّ الدين يوفّر الراحة النفسيّة، كأمثال النساء المسلمات المصريّات في البحث الذي أجْرته صبا علي وأخريات (2008، 38). هذه الرؤية سائدة لدى المجتمع الدرزيّ الدينيّ، رجالًا ونساءً. السبب في هذا هو الفكرة السائدة في المجتمع التي مُفادها أنّ الانضمام إلى المجموعة الدينيّة تمنح الإنسان مكانة في

يوم الدين. بالرغم من هذا، ذكرت اثنتا عشرة امرأة من أصل ثلاثين أنّ رغبتهنّ في الانضمام إلى المجموعة الدينيّة انخفضت، والسبب في ذلك تطرُّف رجال الدين في القوانين التي يسنّونها.

تطرُّف رجال الدين في قضيّة الرخصة والسياقة يعود إلى قضيّة خروج النساء الدرزيّات من الحيّز الخاصّ-القرية، إلى الحيّز العامّ، خارج الحدود الجغرافيّة للقرية، بدون مرافَقة مَحرم. يعتمد رجال الدين في قراراتهم على تفسيرات الأمير السيّد (جمال الدين عبد الله التنوخي). وتلك تفسيرات كُتِبت في القرن الخامس عشر. الأمير السيّد أقرّ بأنّ حيّز تنقُّل النساء الدرزيّات جميعًا، لا المتديّنات منهنّ فحسب، محدَّد في مجال البيت والمجتمع الدرزيّ المحافظ. انتصار عزّام (2007, P. 113)، الباحثة النسويّة اللبنانيّة، تدّعي أنّ الدين الدرزيّ أعطى المرأة الحقّ في الاشتراك في المجال العامّ. وكذلك تدّعي أنّ الأمير السيّد كتب في وصيّته نداء إلى المشايخ بإعطاء تفسيراتٍ لكتب الدين المقدّسة ملائمةٍ للعصر. هذا الادّعاء يُعتبر ادّعاء نسويًّا نقديًّا، كون الكاتبة انتصار عزّام تكشف عن وصيّة الأمير السيّد وعن البند الذي من خلاله يتوجّه إلى المشايخ بإعطاء تفسيرات ملائمة للعصر. بالرغم من ذلك، بعد مرور أكثر من 600 سنة، لم تفسَّر الكتب المقدّسة من جديد بصورة رسميّة.

لهذه الأسباب، ثمّة نساء درزيّات متديّنات (أخوات)[7] أو متديّنات تديُّنًا تقليديًّا، تحدّثن من خلال هذا البحث قائلات إنّهنّ يلبسن حسب القوانين الدينيّة المتّبَعة، وعلى الغالب يتصرّفن حسب القوانين التي ينصّ عليها سائس الخلوة، ولكنّهنّ يتصرّفن كذلك على نحوٍ مناقض للقوانين في مجالات معيّنة. أودّ القول إنّ هؤلاء النساء أخذن على عاتقهنّ المسؤوليّة في تحديد حيّز معيّن لأفعالهنّ حسب رغباتهنّ ورؤيتهنّ الشخصيّة. على سبيل المثال، رجاء امرأة أكاديميّة ومتزوّجة، حاصلة على اللقب الثاني في الحقوق، متديّنة تديّنًا متشدّدًا (من الأخوات)، تبلغ من العمر إحدى وثلاثين (31) سنة، روَتْ تقول:

7. وهؤلاء نساء متديّنات يمتزن بارتداء لباس محافظ، يتمثّل في اعتمار غطاء رأس أبيض اللون يغطّي الرأس والوجه ما عدا العيون والأنف، ويتدلّى على الظّهر، وفي لبس فستان طويل ذي لون أزرق قاتم أو أسود.

> «صحيح فيه قوانين إنّه ممنوع أطْلع بدون «مَحْرَم»، ولكن أنا لمّا أختار أتعلّم في الجامعة أختار محلّ يكون فيه راحة نفسيّة لي. مثلًا يكون معي ناس من مجتمعي أو من قريتي علشان يدعموني ويقفوا معي، أنا كامرأة متديّنة عَمّال أفكّر أرجع على التعليم في الجامعة بالرغم من وجود عائق المَحْرَم، أعطي تفسير يتعاطى مع الدين. مثلًا أختار إنّي أتعلّم مع مجموعة نسائيّة. صحيح مفشّ معي مَحْرَم بَس الأكثريّة نسائيّة... إنّي أكون في محلّ مفيوش اختلاط بين الأجناس (نساء ورجال) مستحيل. إذا بدّي أروح على سوپر ماركت، فيه اختلاط. بدّي أمشي على الشارع، فيه اختلاط. أنا بسافر في الباص؛ فيه اختلاط. هذا واقع المجتمع. واقع حال. طيّب المَقام (زيارة الأنبياء) فيه اختلاط؛ يعني مَروحْش على الأنبياء لأنّه فيه اختلاط؟! ولكن باختار الزاوية اللي فيها أكثر نساء. في الجامعة باختار في القاعة كمان الزاوية اللي فيها أكثر نساء، ممكن أختار كلّيّة اللي فيها أكثريّة نساء... مفشّ محلّ اللي لا يوجد فيه اختلاط بين الأجناس... أنا لا أستطيع أن أحبس حالي في البيت وأقول هيك أصول الدين ممنوع الخروج بدون مَحْرَم».

رجاء، كامرأة متديّنة تديُّنًا متشدّدًا، تتحدّى الرؤية الدينيّة الذكوريّة لقضيّة المَحْرَم. حسب رؤية رجاء، الخروج من البيت مع مَحْرَم، والخروج إلى مساحات خالية من الاختلاط، غير ملائمَيْن للعصر الحاليّ وللواقع الحاليّ. في الإمكان الإشارة إلى أنّ رجاء تطرح تفسيرًا جديدًا غير رسميّ لقضيّة المَحْرَم، تفسيرًا يختلف عن تفسير رجال الدين. الإستراتيجيّة التي تتّبعها النساء اللاتي كرجاء هي قراءة قوانين الدين من جديد على نحوٍ غير رسميّ، قراءة تُمكِّن النساءَ من توسيع الحدود التي وضعها رجال الدين لِتقييدهنّ وحَجْرِهنّ في المنزل، وبذلك لا يَنصَعنَ لقوانين رجال الدين انصياعًا أعمى.

الخلاصة والمناقشة

واقع حياة النساء الدرزيّات مركّب؛ ولذا لا تمكن الإشارة على نحوٍ قاطع إلى أنّ آليّات الحداثة الغربيّة تُحسِّن مكانة المرأة الدرزيّة. هذا الواقع يفرض عليهنّ اعتماد إستراتيجيّات مختلفة من أجل استغلال آليّات الحداثة وتوسيع مساحة اختياراتهنّ. بعض هذه الإستراتيجيّات «خامد»، وثمّة من هذه الإستراتيجيّات ما هو فعّال. النساء الأكاديميّات وغير الأكاديميّات طوّرن في مواقع معيّنة إستراتيجيّات تتحدّى البنْية الهيكليّة للمجتمع التقليديّ والمحافظ. لقد ناورت النساء بين قوانينِ السلطة الأبويّة الذكوريّة ورغباتِهنّ؛ بين قوانينِ المؤسّسات الاجتماعيّة والعائليّة والدينيّة وتحقيقِ رغباتهنّ. المناورة جزء منها جرى عن طريق إستراتيجيّة «السيناريو المستتر» الذي ينفَّذ في حيّز من وراء الكواليس، بحيث تحقّق المرأة إرادتها من ناحية، ومن الناحية الأخرى تهرب من العقاب. أطلَقَ سْكوت (Scott, 1999) على هذه الإستراتيجيّة التسمية الكنائيّة «Infrapolitics»، وهي عبارة عن إستراتيجيّة تنفَّذ في حيّز «غير مرئيّ» على أيدي المجموعات الضعيفة كمثل «ضوء الأشعّة تحت الحمراء» التي في الحيّز غير المرئيّ في نهاية الطيف. وفي الثقافة العربيّة، هذه الإستراتيجيّة تُعْرَف باسم «الاستغابة»؛ استغابة المشاعر والمواقف التي تنفَّذ في غياب المجتمع، ابتغاءَ تحاشي العقاب والحرمان الدينيّ الاجتماعيّ. يعتقد مروان دويري (Dwairy, 2002) أنّ الإنسان العربيّ يَعْمَد إلى إستراتيجيّة الاستغابة في سبيل تحقيق رغباته الممنوعة اجتماعيًّا بدون أن يفقد الدعم الاجتماعيّ، أو بدون أن يُعرَّف كمُخِلّ بالقوانين الاجتماعيّة. هذه الإستراتيجيّة تولّد ازدواجيّة في العلاقة بين المضطهِد والمقهور، تقوم على رضوخ ظاهريّ، وعدوانيّة خفيّة. هذه الازدواجيّة تشكّل مرحلة وسطى بين الرضوخ والتمرّد (حجازي، 2005، ص. 44). لنأخذ مثالًا على ذلك حراك النساء البدويّات في البحث الذي أجرته ليلى أبو لغد (Abu-Lughod, 1990)؛ حيث يَرِدُ أنّ النساء البدويّات في الحيّز الخفّي (من البطريركيّة الذكوريّة) قمن بأعمال غير مقبولة اجتماعيًّا وعرفيًّا.

البحث الحاليّ كشف أنّ النساء الدرزيّات الأكاديميّات وغير الأكاديميّات استخدمن هذه الإستراتيجيّة في مواقف عدّة.

من المهمّ ذكره أنّ عامل التعليم الأكاديميّ لم يشكّل عاملًا واضحًا لإظهار

الاختلاف بين المجموعتين من حيث استعمال الإستراتيجيّات، ولكن التعليم منح النساءَ الدرزيّات الوعيَ والإدراك لموقعهنّ ومكانتهنّ في المجتمع الذكوريّ المحافظ. ومنحَ النساءَ أيضًا اللغةَ : اللغة الأكاديميّة المرتبطة بإدراكهنّ ومعرفتهنّ لحقوقهنّ كنساء درزيّات في مجتمع ذكوريّ وفي دولة إثنيّة عنصريّة. هنا أوافق عماليا ساعر (ساعر، 2004، ص. 26) في ادّعائها أنّ نقطة التماسّ بين الدولة الغربيّة اليهوديّة والمجتمع العربيّ تفسح المجال أمام النساء في توسيع اختياراتهنّ في مجال الدراسة والعمل.

قصارى القول أنّي أدّعي أنّ حياة النساء الدرزيّات المركّبة والعسيرة لا تضعهنّ في أحد التفرّعات الثنائيّة : مقموعات/مكبوتات وفي المقابل متحرّرات؛ خامدات وفي المقابل فعّالات. إنّما تقفز النساء الدرزيّات بين الثنائيّات، يعملن بين الثنائيّات ذهابًا وإيابًا، وبهذا يلغين الثنائيّة. بالرغم من ذلك، الإستراتيجيّات التي تنفّذها النساء الدرزيّات لا تملك القوّة لإحداث ثورة وانقلاب في بنْية المجتمع الدرزيّ الهيكليّة، ولكن بإمكان هذه الإستراتيجيّات إحداث تغيُّرات شخصيّة محلّيّة، وهذه التغيُّرات على المدى البعيد قد تلتحم وتُفْضي إلى حدوث تصدُّعات في بنْية المجتمع الدرزيّ الهيكليّة.

المراجع

أبو بكر، خولة. (2005). «الرفاه الاجتماعيّ، الحداثة والتقاليد : تعامل النساء الفلسطينيّات داخل إسرائيل مع التغيُّرات في أُطُر حياتهنّ». لدى : عادل، منّاع. (محرّر). **كتاب المجتمع العربيّ في اسرائيل** (2). القدس : الكيبوتس الموحّد ومركز ڤان لير. ص.ص. 359 - 384. (بالعبرية)

أبو ربيعة – قويدر، سراب. (2009). فاعليّة النساء البدويّات. **جدل**، 4. حيفا : مدى الكرمل. مستقاة من :
http://mada-research.org/wp-content/uploads/2009/10/sarab-3.pdf

أبو ركن، سعاد. (1997). **الفروق بين الجنسانيّة في إدراك الخطاب الأخلاقيّ والتربويّ في قضايا جرائم شرف العائلة**. أطروحة دكتوراه، جامعة حيفا.

أبو سمرة، محمود. (2002). حراك من خلال الدين وضدّه : اجتهاد في الدين كإستراتيجيّات نسويّة. **الكلّيّة**، 13. ص.ص. 199-216. (بالعبرية)

أبو عزّ الدين، نجلاء. (1985). **الدروز في التاريخ**. بيروت : دار العلم للملايين.

أڤيڤي، شمعون. (2007). **طبق نحاس : سياسة الدولة الإسرائيليّة تجاه الطائفة الدرزيّة بين السنوات 1948 - 1967**. القدس : يَدّ يتسحاك بن تسڤي. (بالعبرية)

أمراني، شوقي. (2010). **الدروز ما بين الطائفة، القوميّة والدولة**. رئيس الكاتدرائيّة في الجغرافيا الإستراتيجيّة، جامعة حيفا. (بالعبرية)

بويمل، يئير. (2007). **ظلّ أزرق أبيض : سياسة الدولة الإسرائيليّة تجاه مواطنيها العرب بين السنوات : 1958 – 1968**. حيفا : ڤردس. (بالعبرية)

بيادسة – محسن، سائدة. (2009). النسويّة في الخطاب الدينيّ الإسلاميّ –تجربة «نساء وآفاق». **جدل**، 4. حيفا : مدى الكرمل. مستقاة من :
http://mada-research.org/wp-content/uploads/2009/10/Saeda-2.pdf

جمّال، أمل. (2005). «حول أخلاقيّة الحقوق الجماعيّة للعرب في إسرائيل». لدى : إيلي، ريخس؛ وسارة، أوستسكي - لازار. (محرّران). **مكانة الأقلّيّة العربيّة في الدولة القوميّة اليهوديّة**. جامعة تل أبيب : مركز موشي ديّان لدراسة الشرق الأوسط وأفريقيا. ص.ص. 27 – 44. (بالعبرية)

حجازي، مصطفى. (2005). **التخلّف الاجتماعيّ : مدخل إلى سيكولوجيّة الإنسان المقهور**. الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ.

حسن، منار. (1999). «سياسة الشرف: البطركيّة، الدولة وقتل النساء باسْم شرف العائلة». لدى: دفنا، يزراعئيلي وأخريات. (محرّرات). **جنس وجندر وسياسة**. تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد. ص.ص. 267 – 305. (بالعبرية)

حلبي، مصباح. (2002). **الطائفة الدرزيّة**. دالية الكرمل: آسيا. (بالعبرية)

زين الدين، نظيرة. (1998). **السفور والحجاب**. بيروت: المدى.

ساعر، عماليا. (2004). جنسانيّة النساء الفلسطينيّات العازبات. **نظريّة ونقد**، 25(الخريف). ص.ص. 13 – 30. (بالعبرية)

شرابي، هشام. (1992). **النظام الأبويّ وإشكاليّة تخلّف المجتمع العربيّ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

شلهوب – كيفوركيان، نادرة. (2007). «مقدّمة: كتابات نسويّة ما بين القمع وأصوات فلسطينيّة مقاوِمة». لدى: نادرة، شلهوب – كيفوركيان. (محرّرة). **كتابات نسويّة ما بين القمع وأصوات فلسطينيّة مقاوِمة**. حيفا: مدى الكرمل. ص.ص. 7 – 28.

صالح، شكيب. (1989). **تاريخ الدروز**. تل أبيب: وزارة الأمن. (بالعبرية)

عارف، علي. (1997). **العائلة الدرزيّة في إسرائيل: تقسيم الوظائف، علاقات القوى وجودة الحياة الزوجيّة**. أطروحة ماجستير، جامعة حيفا. (بالعبرية)

علي، نهاد؛ وجوردوني، جليت. (2009). «أيديولوجيّة التقسيم الوظيفيّ الاجتماعيّ بين الرجل والمرأة نحو معاينة تكافُئيّة في العائلة الفلسطينيّة الإسرائيليّة». لدى: فيصل، عزايزة؛ وخولة، أبوبكر؛ وراحيل، هيرتس-لزروفيتش؛ وأسعد، غانم. (محرّرون). **النساء العربيّات في إسرائيل: صورة عن الوضع ونظرة إلى المستقبل**. جامعة تل أبيب: راموت. ص.ص. 25 – 45. (بالعبرية)

فوكو، ميشيل. (1969). **حفريّات المعرفة**. (ترجمة لاهڤ أڤنر، 2005). تل أبيب: رسلينچ. (بالعبرية)

ڤينير – ليڤي، نعمي. (2003). **«أنا عصفورة لم تحلّق بعد»: هُويّة النساء الدرزيّات الجامعيّات**. أطروحة دكتوراه في الفلسفة. القدس: الجامعة العبريّة. (بالعبرية)

كركبي – صبّاغ، مها. (2009). الأساس التنظيميّ للحمولة ومكانة المرأة العربيّة. لدى: فيصل، عزايزة؛ وخولة، أبوبكر؛ وراحيل، هيرتس-لزروفيتش؛ وأسعد، غانم. (محرّرون). **النساء العربيّات في إسرائيل: صورة عن الوضع ونظرة إلى المستقبل**. جامعة تل أبيب: راموت. ص.ص. 47-70. (بالعبرية)

لوستيك، أيان. (1985). **عرب في دولة يهوديّة**. حيفا: مفراس. (بالعبرية)

معدّي، كمال. (1998). «المرأة الدرزيّة». لدى: نسيم، دانا. (محرّر). **الدروز**. رمات چان: جامعة بار إيلان.ص.ص. 111 – 118. (بالعبرية)

المرنيسي، فاطمة. (1998). **نساء على أجنحة الحلم**. الدار البيضاء- المغرب: منشورات الفنك.

هرتمن، طوڤا. (2000). بين التقاليد والتغيُّر: أصوات نسائيّة تلتقي مع كتب التوراة. **مُتَنوِّع**، 3. ص.ص. 44 - 49. (بالعبرية)

Abu-Lughod, Lila. (1990). The romance of resistance: tracing Transformations of power through beduin women. **American Ethnologist**, 1. Pp. 41-55.

Abu-Lughod, Lila. (Ed.). (1998). **Remaking women: feminism and modernity in the middle East**. Princeton University Press.

Adler, Rachel. (1998). **Engendering Judaism: An inclusive theology and ethics**. Jewish Publication Society.

Alexander, M. Jacqui & Mohanty, Chandra Talpade. (Eds.). (1997). **Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures**. New York: Routledge.

Ahmed, Lila. (1992). **Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate**. Yale University Press.

Ali, Saba Rasheed. Mahmood, Amina. Moel, Joy. Hudson, Carolyn & Leathers, Leslie. (2008). A qualitative investigation of Muslim and Christian women's views of religion and feminism in their lives. **Cultural diversity & ethnic minority psychology**, 14 (1). Pp. 38–46.

Atkinson, Robert. (1998). **The life story interview**. London: Sage Publications.

Azzam, J. Intisar. (2007). **Gender & religion: Druze women**. Druze Heritage Foundation.

Badran, Margot. (2002). Islamic Feminism: what's in a name? **Al-Ahram weekly online**, 569. Pp. 17-23. Retrieved from:

http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2002/569/cu1.htm

Barakat, Halim. (1985). "The arab family and the challenge of social transformation". In: Fernea, Elizabeth. (Ed.). **Women and the family in the Middle East; new voices of change**.University of Texas Press. Pp. 27-48.

Chodorow, Nancy. (1978). **The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender**. University of California Press.

Collins, Patricia Hill. (1998). **Fighting words: Black women and the search for justice** (Vol. 7). U of Minnesota Press.

Creswell, John W. (1998). **Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions**. London: Sage Publications.

Dwairy, Marwan. (2002). Foundations of psychosocial dynamic personality theory of collective people. **Clinical Psychology Review**, 22(3). Pp. 343-360

Fiorenza, Elisabeth Schüssler. (1992). **But she said: Feminist practices of biblical interpretation**. Beacon Press.

Ghanim, David. (2009). **Gender and violence in the Middle East**. ABC-CLIO.

Hanisch, Carol. (1970). “The personal is political”. In: Firestone, Shulamith. (Ed.). **Notes from the second year: women’s liberation, major writings of the radical feminists**. Radical Feminism. Pp. 76-78.

Hijab, Nadia.(1988). **Womanpower: The Arab debate on women at work** (Vol. 16). Cambridge University Press.

Hoodfar, Homa. (1995). “Child care and child health in low-income neighborhoods of Cairo”. In: Fernea, Elizabeth. (Ed.). **Children in the Muslim Middle east**. Austin: University of Texas Press. Pp. 146-167.

Hoodfar, Homa. (2000). “Iranian women at the intersection of citizenship and the family code: The perils of Islamic criteria”. In: Joseph, Suad. (Ed.). **Women and citizenship in the Middle east**. New York: Syracuse University Press. Pp. 287-313.

Joseph, Suad. (2000). “Civic myths, citizenship, and gender in Lebanon”. In: Joseph, Suad. (Ed.). **Women and citizenship in the Middle east**. New York: Syracuse University Press. Pp. 107-136.

Josselson, Ruthellen & Lieblich, Amia. (2001). “Arrative research and humanism”. In: Schneider, Kirk J., J. Fraser Pierson & Bugental, James FT. (Eds.). **The handbook of humanistic psychology: Theory, research, and practice**. Sage Publications. Pp. 275 -289.

Mann, Michael. (1986). “A crisis in stratification theory?” In: Crompton, Rosemary & Mann, Michael. (Eds.). **Gender and stratification**. Polity. Pp. 40-56

Maykut, Pamela & Morehouse, Richard E. (1994). **Beginning qualitative research: A philosophic and practical guide**. London: The Falmer Press.

Mir-Hosseini, Ziba. (2006). Muslim women’s quest for equality: Between Islamic law and feminism. **Critical Inquiry**, 32 (4). Pp. 629-645.

Moghadam, Valentine M. (2004). Patriarchy in transition: Women and the changing family in the Middle East. **Journal of Comparative Family Studies**, 35 (2). Pp. 137 – 162.

Moghadam, Valentine M. (2010). Women, structure, and agency in the Middle East: Introduction and overview to feminist formations’ Special Issue on Women in the

Middle East. **Feminist Formations**, 22 (3). Pp. 1-9.

Moghadam, M. Valentine, & Gheytanchi, Elham. (2010). Political opportunities and strategic choices: Comparing feminist campaigns in Morocco and Iran. **Mobilization: An International Quarterly**, 15(3). Pp. 267-288.

Pandya, Sophia. (2010). Women's Shi'i Ma'atim in Bahrain . **Journal of Middle East Women's Studies**, 6(2). Pp. 31 – 58.

Rich, Adrienne. (1986). **Of woman born: Motherhood as experience and institution**. WW Norton & Company.

Sa'ar, Amalia. (2007). Contradictory location: Assessing the position of Palestinian women citizens of Israel. **Journal of Middle East women`s studies**, 3(3). Pp. 45 – 74.

Scott, C. James. (1998). **Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed**. Yale University Press.

Shields, A. Stephanie. (2008). Gender: An intersectionality perspective. **Sex roles**, 59(5-6). Pp. 301–311.

Sharabi, Hisham. (1988). **Neopatriarchy: A theory of distorted change in Arab society**. Oxford University Press, USA.

Strauss, Anselm & Corbin, Juliet. (1990). **Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques**. Sage Publications, Inc.

Strauss, Anselm & Corbin, Juliet. (1994). "Grounded theory methodology: An overview". In: Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. (Eds.). **Handbook of qualitative research**. Sage publications, inc. Pp. 273-285.

Strauss, Anselm & Corbin, Juliet. (1998). **Basics of qualitative research: Procedures and techniques for developing grounded theory**. Sage publications, inc.

المؤلّفون:

البروفيسور أمل جمّال:

هو أستاذ العلوم السياسيّة في جامعة تل أبيب، والمدير العامّ السابق لمركز إعلام – المركز العربيّ لحرّيّات الإعلام والتنمية والبحوث في الناصرة. شغل منصب رئيس قسم العلوم السياسيّة في جامعة تل أبيب في السنوات 2006–2009، ويرأس حاليّاً برنامج الماجستير الدوليّ في العلوم السياسيّة والإعلام السياسيّ. كذلك يرأس معهد دراسات العلاقات اليهوديّة – العربيّة على اسم ولتر ليباخ في الجامعة، ويعمل محرِّرًا – شريكًا لمجلّة «الحيّز العامّ» باللغة العبريّة.

غادة السمّان:

طالبة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة بيرزيت، في برنامج العلوم الاجتماعيّة. حصلت على إجازة الماجستير في العلاقات الدوليّة عام (2006)، وإجازة ماجستير ثانية عام (2013) في جامعة بيرزيت. عملتْ سابقًا أستاذة في علم الاجتماع في جامعة القدس المفتوحة في مدينة القدس.

الدكتور يسري خيزران:

يحمل لقب الدكتوراه من الجامعة العبريّة، ومختصّ بالتاريخ السياسيّ والاجتماعيّ لمنطقة الهلال الخصيب في العصر الحديث. نشر العديد من الدراسات والمقالات في هذا المجال، وينجز حاليّاً دراسة عن موضوع إسرائيل ومشاريع التفتيت الأقلّويّ.

محمّد خلايلة:

طالب لنيل درجة الدكتوراه في قسم العلوم السياسيّة في جامعة حيفا، وحاصل على إجازة الماجستير في السياسات الجماهيريّة وإدارة الحكم المحلّيّ في جامعة حيفا. تتناول رسالة الدكتوراه الحمائليّة السياسيّة في الحكم المحلّيّ في إسرائيل ومناطق السلطة الفلسطينيّة والأردن (دراسة مقارنة).

الدكتوره ابتسام بركات:

باحثة في مركز مينيرڤا لحقوق الإنسان في كلّيّة الحقوق في الجامعة العبريّة في القدس. تتناول أبحاثها موضوعَ المرأة وتعاملها مع آليّات الضبط الاجتماعيّ والدينيّ والقوميّ، وموضوعَ المرأة المتعلّمة والعاملة ما بين البطريركيّة الاجتماعيّة – الدينيّة والعنصريّة الإثنيّة.

الدكتور عبد الرحمن الزعبي:

حصل على إجازة الماجستير عام (2003) في جامعة حيفا، تناولت رسالته موضوع الطرُق الصوفيّة في فلسطين. حصل على إجازة الدكتوراه عام (2011)، في موضوع «النشاط الصوفيّ في القدس في القرن الثامن عشر».